

SELBSTSEIN UND VERZWEIFLUNG

ABHANDLUNG

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der

Universität Zürich

vorgelegt von

HARALD VICTOR KNUTSON

von Kristiansand, Norwegen

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Detlev von Uslar

aku-Fotodruck

Zürich

1980



SELBSTSEIN UND VERZWEIFLUNG

ABHANDLUNG

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von

HARALD VICTOR KNUTSON

von Kristiansand, Norwegen

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Detlev von Uslar

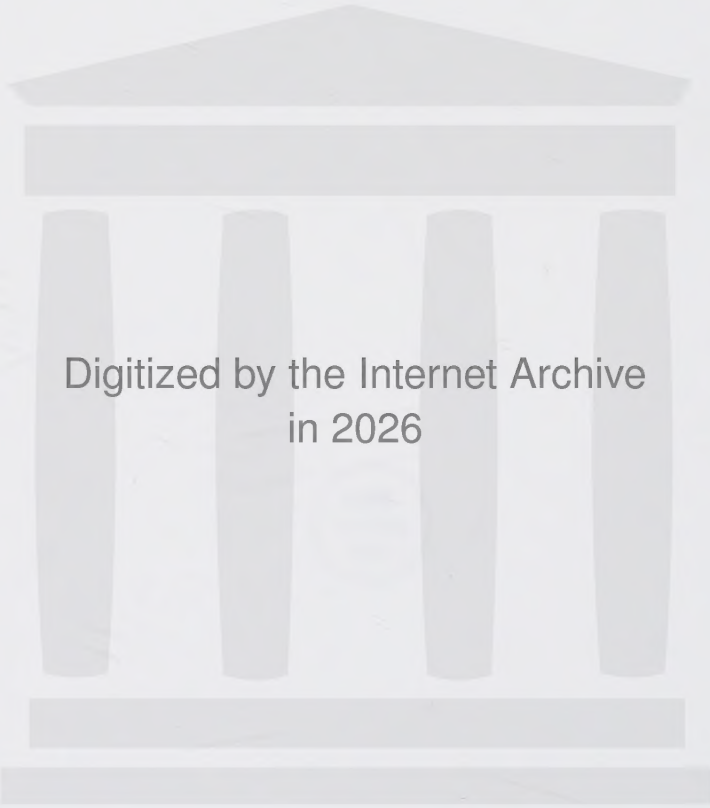
aku-Fotodruck

Zürich

1980



In memoriam parentum mihi carissimorum



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Die Möglichkeit des Deutens setzt immer ein gewisses Mass an Dunkelheit voraus. Wo alles völlig durchsichtig und klar ist, gibt es kein Deuten, weil es nichts Unverhofftes geben kann, das plötzlich sich aus dem Dunkel abhebt und auf das man weisen kann.

(D. von USLAR, 1970, Seite 345)

<u>Inhaltsverzeichnis</u> =====	<u>Seite</u>
Danksagung	11
Vorbemerkungen	12
Einleitung	13
I. <u>Selbstsein und Verzweiflung: zu Kierkegaards</u> <u>Bedeutung für die Psychologie</u>	17
A. Einführung	21
B. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode	23
1. "Christlicher Heroismus"	23
2. Verzweiflung: die Krankheit des Selbst	25
3. Die dreifache Art der Verzweiflung als Krankheit im Geiste (im Selbst)	25
4. Die rückgreifende Macht der Verzweiflung	28
5. Das Auflösen des Missverhältnisses	29
6. Das Immer-verzweifelt-sein des Menschen	30
7. Ueber das Selbst	33
8. Die Sünde	39
C. Besprechung der Sekundärliteratur	42
1. Vorbemerkungen	42
2. Gerda Walther: Sören Kierkegaards Psychologie der Verzweiflung	43
3. Bernhard Meerpohl: Die Verzweiflung als metaphysisches Problem in der Philosophie Sören Kierkegaards	45
D. Zur sprachlichen Analyse des Begriffs- und Wortfeldes 'Verzweiflung'	54
1. Vorbemerkung	54
2. 'Zweifel'	54
3. 'zweifeln'	57
4. 'verzweifeln'	59
5. 'Verzweiflung'	60
6. Zusammenfassung	63

	<u>Seite</u>
E. Zum Wesen der Identität	63
1. Vorbemerkungen	63
2. Der philosophische Begriff der Identität	64
3. Der psychohistorische Begriff der Identität	68
4. Die 'Krankheit des Selbst' und die Identität	73
F. Zusammenfassung	75
 II. <u>Das Konzentrationslager als Extremlastungs-</u> <u>situation</u>	 77
A. Einführung	81
B. Geschichte oder Schicksal ?	84
1. Schicksal und Ideologie	84
2. Das Problem der Objektivität	85
3. Schicksal und Geschichte	89
4. Sinn und ethische Konsequenzen	92
5. Die möglichen Wege zur Vergangenheits- Bewältigung	 95
6. Das Konzentrationslager als spezielle Si- tuation	 97
7. Historiographie und persönliche Erlebnisse	98
C. Der Bezugsrahmen ("frame of reference")	103
1. Allgemeines	103
2. Zum Unterschied von Kriegs- und Konzentra- tionslagererlebnissen	 106
3. Der Weg des geringsten Widerstandes	108
4. Erklärungsmöglichkeit der Verzweiflung nach Paul Watzlawick	 112
D. Die Verzweiflung im Zusammenhang mit den Spät- schäden nach Konzentrationslager-Inhaftierung	 115
1. Hoffnung und Ueberleben	115
2. Der 'Kampf' mit den Zeitdimensionen	116
3. "Die endlose Nacht"	118

	<u>Seite</u>
4. Verzweiflung und Resignation als Bild der Spätschäden nach Konzentrationslager-Inhaf- tierung	120
i- Methodisches Konzept	120
ii- Einzelne Syndrome und Faktoren	121
iii- Resignation und Verzweiflung	122
5. Konklusion	126
E. Zusammenfassung	128
 III. <u>Die Verzweiflung an der Leiblichkeit</u>	 129
A. Einführung	133
B. Allgemeines zur Bedeutung der Leiblichkeit für den Menschen	134
1. Die absolute Bedeutung des Leib-seins	135
2. Leib und Ding	138
3. Leibgefühl und Identität	140
C. Der entstellte Leib und seine Auswirkungen	140
1. Allgemeines	140
2. Leiblichkeit und Adoleszenz	143
3. Leiblichkeit, Kriminalität und Adoleszenz	144
D. Ueberwindungsmöglichkeiten bei Körperstigmata	147
1. Selbstzerstörerische Tendenzen	148
2. Kompensation	150
3. Kreative Aktivitäten	152
E. Körperstigma als Symbol	154
1. Vorbemerkungen	154
2. Religionsgeschichtliche Beispiele	154
3. Die Jung'sche Anschauung	155
4. Beispiele aus Märchen	156
F. Zusammenfassung	158

	<u>Seite</u>
IV. <u>Anhang: Die Verzweiflung an der Beziehungs-</u> <u>möglichkeit</u>	161
A. Einführung	165
B. Begegnung, Beziehung und Verzweiflung	167
1. Allgemeines	167
2. Literarische Beispiele	170
C. Die therapeutische Verzweiflung	173
1. Grundverständnis: die ambivalente Ver-	
zweiflung	173
2. Konklusion	176
V. <u>Zusammenfassung</u>	179
VI. <u>Anmerkungen</u>	183
VII. <u>Literaturverzeichnis</u>	253
VIII. <u>Curriculum vitae</u>	283

Danksagung

Ich möchte an dieser Stelle meinen Freunden Urs Boller, Dietlikon, und Harry Tyrangiel, Zürich, für die Unterstützung danken, die sie mir zuteil werden liessen. Zahlreiche Diskussionen, wie auch Anregungen von ihrer Seite, haben mir Perspektiven eröffnet, die wesentlich weiter gehen, als sie in dieser Arbeit abgehandelt werden konnten.

Ebenfalls möchte ich Herrn Dr. phil. Philippe Rupp, Odogno (Tessin), dafür danken, dass er mir sein privates Exemplar seiner Arbeit "*La disperazione dello psicanalista*", 1974, zur freien Verfügung stellte.

Ganz besonders geht mein Dank an Prof. Dr. Detlev von Uslar, der mir in der Gestaltung, im Ablauf, in der Zusammenstellung und in der Konzeption meiner Arbeit freie Hand liess.

Schwerzenbach, im Februar 1980

Vorbemerkungen

Die hinter einem Satz oder einem Worte erhöht angebrachten Zahlen verweisen auf die entsprechenden Nummern in den Anmerkungen auf Seite 183.

In Teil I. und Teil IV. wurden die Seitenzahlen der jeweiligen Zitate (KIERKEGAARD: *"Die Krankheit zum Tode"*, und von USLAR: *"Vom Wesen der Begegnung.."*) unmittelbar hinter diesen Klammern angegeben.

Die zum Teil fragwürdigen und verwirrenden Formulierungen und Wendungen des Uebersetzers des Werkes von Sören KIERKEGAARD: *"Die Krankheit zum Tode"*, wie auch anderer hinzugezogener übersetzter Werke, habe ich ohne Korrekturen meinerseits in den Zitaten stengelassen, da ich diese Texte in ihren jeweiligen spezifischen Ausgaben und Uebersetzungen als Grundlage des I. Teiles benutzte.

Im II. Teil wurde die Abkürzung KZ (für Konzentrationslager) - im Gegensatz zu KOGON, 1974, der KL benützt - deshalb gewählt, weil sie am gebräuchlichsten und am bekanntesten ist.

Der erste Teil (Selbstsein und Verzweiflung: Zu Kierkegaards Bedeutung für die Psychologie) stellt den erweiterten und zum Teil abgeänderten Text meiner Lizentiatsarbeit dar. Er bildet auch innerhalb dieser Arbeit, ebenso wie innerhalb meiner Bemühungen, dem Wesen der Verzweiflung näher zu kommen, den Anfang.

Einleitung

Seit einigen Jahren beschäftigt mich das Thema der Verzweiflung in ganz besonderem Masse. Meine grosse Vorliebe für Dichter wie August Strindberg, Henrik Ibsen, Georg Trakl, wie auch für den Expressionismus überhaupt, haben wohl das ihre dazu beigetragen, um meine Faszination und mein Interesse für die 'Randzonen menschlichen Verhaltens und Empfindens' zu fördern.

Diese Arbeit "*Selbstsein und Verzweiflung*" stellt für mich sozusagen den Niederschlag meiner Bemühungen dar, dem Thema der Verzweiflung und der Identität auf den Grund zu gehen. Ihr äusserer Aufbau ist eine Widerspiegelung meines Vorgehens beim Erarbeiten des abgehandelten Gebietes. Dem theoretischen Grundverständnis und der theoretischen Erstausarbeitung folgte die praktische 'Verifizierung' meiner Gedanken. Dazwischen eingeschoben wurde eine 'Grauzone', die einerseits weder reine Theorie noch reine Praxis darstellt, andererseits sowohl Theorie wie auch Praxis ist. Die Verquickung des ersten und des dritten Teils im zweiten gibt - so glaube ich - ein Bild meines von allem Anfang an praktizierten Vorgehens: bei jedem neu erarbeiteten Gedankengang wurde eine dialektische 'Prüfung' des Erarbeiteten gemacht, die neue Erkenntnis dann als synthetische Einheit gewichtet und im Normalfall weiterverwendet. So wollen auch die drei ersten Teile verstanden werden.

So wie verschiedene Widerstände, die unter anderem auf meine Lebensgeschichte, persönliche Erfahrungswelt und auf meine Ausbildung zurückzuführen sind (dies im Sinne von BARBER, 1961), mir wohl etliche Erkenntnisse, Einsichten und Innovationen zum gestellten Thema 'verhindert' haben, so ist meine Motivation, dieses Thema zu bearbeiten, unter anderem sicherlich auch durch meine Biographie, meine Erfahrungen und Interessen mitbedingt worden (dies im Sinne von ERIKSON, 1970).

'Wissenschaftliche' Distanz zum Thema der Verzweiflung ist höchstwahrscheinlich möglich, aber meine Vertiefung in ihr Wesen haben mir deutlich gemacht, dass eine solche Distanziertheit vieles unklar und unverständlich gelassen hätte. Andererseits habe ich mich bemüht, ein möglichst hohes - und wie ich glaube optimales - Mass an Objektivität zu gewinnen. Es versteht sich jedoch von selbst, dass eine Abhandlung dieser Art, wie schon gesagt wurde, nur dialektisch möglich ist: subjektive Erfahrungswelt und persönliche Motivation auf der einen, theroretisch-wissenschaftliche Vertiefung auf der anderen Seite; zum Teil analytisches, vergleichend-assoziatives Vorgehen, zum Teil synthetisch-übergreifende Verarbeitung.

Mitbestimmend für die Ausführungen im II. Teil waren zahlreiche Gespräche und Diskussionen mit Freunden, Bekannten und Verwandten, die entweder während des Krieges selber im Konzentrationslager waren, oder wegen ihrer Mitbeteiligung an Untergrundorganisationen in Norwegen kriegsgeschädigt sind, oder selber Kinder kriegsgeschädigter Eltern sind.

Die grobe Zweiteilung der Arbeit in Haupttext und Anmerkungen hat folgenden Hintergrund:

Die Anmerkungen dienen der Exemplifikation und Erweiterung einzelner Gedanken des Haupttextes und bringen zum Teil Aspekte in die Diskussion hinein, die nicht immer einen unmittelbaren Zusammenhang mit den Ausführungen im Hauptteil haben - wohl aber einen mittelbaren. Dennoch sind sie meiner Meinung nach unerlässlich für das bessere Verständnis von verschiedenen Gedanken und Ausführungen. Sie wurden in einem eigenen Teil zusammengefasst, um den Haupttext nicht unnötig zu überlasten. Des weiteren stellen die Anmerkungen ein Feld dar, wo gedankliche 'Ausschweifungen', Weiterführungen, extensive und intensive Diskussionen einzelner Punkte usw. durchaus am Platze sind; der Hauptteil

wäre dafür der falsche Ort gewesen. Insofern kann man sagen, dass der Haupttext einen strengerem Ablauf besitzt, eine klare Linie verfolgt und gewisse Gedanken entwickeln will, während ich mir in den Anmerkungen einen gewissen Grad an 'Narrenfreiheit' erlaubt habe, um ein paar der vielen Gedanken und Perspektiven, die sich mir aus der Arbeit an diesem Thema zeigten, festzuhalten. Hätte ich den grösseren Teil der Gedanken, die sich durch die Vertiefung in diese komplexen Zusammenhänge des Themas 'Verzweiflung' ergaben, berücksichtigt, so hätte der Umfang der Arbeit um ein Vielfaches erweitert werden müssen.

Identität kann man verschieden definieren. Es gibt auch zahlreiche Verständnismöglichkeiten von Identität. Ich will kurz meine Anschauungen zum Wesen der Identität hier ausführen.

Das In-der-Welt-sein des Menschen spielt sich in klarbegrenzten 'Bereichen' ab, die sozusagen zur 'condition humaine' gehören; man kann diese 'Bereiche' gemäss ERIKSON, 1970, als somatisch, persönlich und sozial bezeichnen: im ersten ist der Mensch als Organismus bemüht, seine Integrität in einer ständigen reziproken Adaptation des 'milieu intérieur' zu wahren; im zweiten wird die Integration der 'inneren' und der 'äusseren' Welt in der individuellen Erfahrung und im Verhalten hergestellt; im dritten wird der Mensch durch 'persönliche Organismen' in einem geographisch-historischen Zusammenhang gehalten (Seite 46).. Bildhaft gesprochen, kann man diese drei Entfaltungsbereiche des menschlichen In-der-Welt-seins als Koordinaten sehen, die den 'Raum' der psychosozialen Identität abgrenzen. Innerhalb dieses 'Raumes' bestimmen die einzelnen Grundmodi des In-der-Welt-seins die konkrete Entfaltung und Bestimmung der Identität des Menschen: nach von USLAR sind diese die Weltlichkeit, die Leiblichkeit, die Zeitlichkeit und die Begegnung. Dass somit komplexe Zusammenhänge entstehen, versteht

sich von selbst. Innerhalb der Zeitdimension bildet sich irgend eine Form oder ein Aspekt der Identität des Menschen, ausgelöst durch die Konkretisierung des Zusammentreffens eines oder mehrerer der Grundmodi des In-der-Welt-seins mit einem oder mehreren der Bereiche der Entfaltungsmöglichkeiten eben dieser Grundmodi. Die verschiedenen 'Koordinatenpunkte' - um beim Bildhaften zu bleiben - innerhalb des 'Raumes' psychosozialer Identitätsbildungsmöglichkeiten können somit analysiert, die Syndrome der mannigfachen Möglichkeiten von Identitätsstörungen erkannt und beschrieben werden.

Dieses mein Verständnis der Identität habe ich nun mit der Verzweiflung zu koppeln versucht, um so der Tiefe und Breite ihrer beider Wesen habhaft zu werden. Wie ich schon gesagt habe, ist mir der Gedanke eines Zusammenhanges zwischen Identität und Verzweiflung aus meinem Studium dieses Themas, vorallem des Hauptwerkes Sören KIERKEGAARDS zum Thema Verzweiflung, gekommen.

Eine Definition der Verzweiflung zu geben wäre wenig sinnvoll, denn ich habe viele davon benutzt, um eben das Wesen dieser 'Krankheit des Selbst' zu erfassen. Die Antwort auf die Frage: *"Was ist Verzweiflung?"* wird in dieser Arbeit als ganze gesucht.

I. SELBSTSEIN UND VERZWEIFLUNG: ZU KIERKEGAARDS
BEDEUTUNG FÜR DIE PSYCHOLOGIE

Ein Mönch bat: *"Ich bin krank. Heilt mich
Meister!"*

Der Meister sagte: *"Ich werde dich nicht
heilen!"*

"Warum?" fragte der Mönch.

"Damit du weder lebst noch stirbst."

(P. WEBER-SCHAEFER, 1964, Seite 34)

*"Ich weiss nicht, was in mir für eine Krank-
heit sitzt... Ich würde mich heilen, wenn
ich mich erst erkannt hätte. Das Furchtbar-
ste ist die Unlust, die Verzweiflung, ehe
man noch begonnen hat".*

(Georg HEYM, 1977, Seite 582)

A. Einführung

Bei dem Gedanken, eine Arbeit über Verzweiflung zu schreiben, kam mir die Idee, ein zentrales Werk über dieses Thema in seiner vollen Tiefe auszuschöpfen. Dieses Vorgehen schien mir ratsam, weil ich so ein grundlegendes Werk hierzu, wie auch die Art und Weise, wie dieses Thema angegangen wurde, kennenlernen konnte. Da ich keine psychologischen Theorien über die Entstehung der Verzweiflung finden konnte¹⁾, glaubte ich von der Philosophie her dieses Themas besser habhaft werden zu können, ein philosophisches Werk von der Tiefe und Grösse desjenigen KIERKEGAARDS als Paradigma nehmend.

Die Grunderkenntnisse und Grundvoraussetzungen des Werkes "*Die Krankheit zum Tode*" lieferten mir, zusammen mit den Gedanken von Erik ERIKSON über das Wesen der Identität, für diesen ersten Teil die Grundlagen zu einer möglichen psychologischen Sicht der Verzweiflung, wie sie mir auch den anthropologischen und ethischen Rahmen gaben, in welchem ich die Problematik in ihrer ganzen Konsequenz sehen konnte. Im vierten Abschnitt dieses Teiles wurden die kierkegaardschen Grundkonzepte betreffend das Selbst auf die Identitäts-Bildung und ihre Verfehlungen übertragen, womit die psychologische Bedeutung KIERKEGAARDS klar zutage trat.

Während meiner Beschäftigung mit dieser Thematik hat sich folgender Aufbau dieses Teiles herausgeschält:

Die Verzweiflung, so wie sie von Sören KIERKEGAARD in dem Werke "*Die Krankheit zum Tode*" dargestellt wurde, habe ich in einem ersten Abschnitt analysiert; danach wurde die wesentlichste Sekundärliteratur besprochen, kritisiert und zusammengefasst.

In einem dritten Abschnitt konnte die Analyse der sprachlichen Verwendung der Begriffe 'zweifeln', 'Zweifel', 'verzweifeln' und 'Verzweiflung' einiges zur Klärung des Wesens der Verzweiflung beitragen.

Der vierte Abschnitt ist der Identität gewidmet: philo-

sophisch, so wie sie sich bei HEIDEGGER findet; psychosozial und psychohistorisch, so wie sie sich im Werke Erik ERIKSONS beschreibend dargestellt findet. Es stellte sich heraus, dass das Selbst bei KIERKEGAARD dem Ich der Psychologie (als Ort der Identitätsbildung) entspricht.

B. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode

1. "Christlicher Heroismus"

Im Vorwort zu *"Die Krankheit zum Tode"* fasst KIERKEGAARD sein ganzes Bemühen und Bestreben zusammen, nämlich die Notwendigkeit, ein 'Diener der Innerlichkeit' zu sein, *"ganz man selbst zu werden, ein einzelner Mensch, dieser bestimmte einzelne Mensch, einsam Gott gegenüber, einsam in dieser ungeheuren Anstrengung und dieser ungeheuren Verantwortlichkeit"* (391). KIERKEGAARDS grosser Kampf gegen die Oberflächlichkeit und Aeusserlichkeit der zu seiner Zeit lebenden Christen, Angehörige der dänisch-lutherischen Staatskirche, gegen die Selbstverständlichkeit des Christseins, sollte - so sein Wunsch und Bestreben - mit dem Sieg der Innerlichkeit und der Tiefe des immer wieder neu zu schöpfenden Verhältnisses des Einzelnen zu Gott und zu Christus gekrönt werden²⁾. Der Einzelne muss den Schritt zum Christsein selber machen (dies kann nicht kollektiv durch die Kirche bewerkstelligt werden) und dies ist nur durch die Innerlichkeit zu erreichen. (*"Die Innerlichkeit hat bei KIERKEGAARD ihren prägnanten Ausdruck in der Hervorhebung des Einzelnen erhalten .."*, HOLM, 1956, Seite 12). Gerade durch das Subjektive, durch die Innerlichkeit des Einzelnen, offenbart sich Wahrheit, *"denn Wahrheit ist subjektiv und persönlich"* (Op.cit., Seite 26).

Objektivität, Aeusserlichkeit, Kollektivität sind der Subjektivität, Innerlichkeit, Einzelhaftigkeit (und für KIERKEGAARD eben besonders der Ehrlichkeit) entgegengesetzt. Das 'Abwerfen der Unwahrheit' und das Werden eines Einzelnen, dies ist der christliche Heroismus, der zur Erkenntnis der Wahrheit und somit zur wirklichen Verantwortung führt³⁾.

Die Wahrheit ihrerseits kann nur durch den Einzelnen, durch das *"Wie"* in seinem Verhältnis zum Göttlichen gefun-

den und erlangt werden, denn die *"Subjektivität ist die Wahrheit"* (HOEFFDING, 1902, Seite 73). Eine objektive, leicht zu erreichende Wahrheit gibt es nach KIERKEGAARD nicht; sie muss viel mehr durch ein echtes Gefühl der Innerlichkeit, das nur subjektiv sein kann, erkannt werden - obwohl für KIERKEGAARD das Streben nach Wahrheit wesentlich ist als das Gefühl des Besitzens derselben - : *"die Wahrheit hat nur dann Wert, wenn sie in persönlichem Fühlen und Streben angeeignet und festgehalten wird. Der persönliche Nährwert der Wahrheit ist das Entscheidende"* (Op.cit., Seite 74).

Die Wende von der Aeusserlichkeit zur Innerlichkeit wird von KIERKEGAARD gesehen wie eine Wiedergeburt: ein neues oder zum ersten Male echtes Erleben von quasimystischem Einssein mit Christus (*"Und du, unser Herr, Jesus Christus, du, der du auf die Welt gekommen bist die zu heilen, welche an dieser Krankheit leiden, unter der, ach, wir alle leiden, aber heilen kannst du von ihr nur die, welche sich bewusst sind, dergestalt krank zu sein"*, Seite 554). Ganz ähnlich wie den Unterschied zwischen Aeusserlichkeit und Innerlichkeit, oder besser wie der zwischen dem Zustand vor und dem nach der Wiedergeburt, sieht ihn Martin BUBER in seiner Schrift *"Ich und Du"*, 1966, und zwar zwischen dem Ich-Es-Verhältnis und der Ich-Du-Beziehung. Es ist kurz gesagt wie der Unterschied zwischen Tod und Leben, oder besser, wie zwischen dem Kindsein und dem Erwachsensein. *"Dergestalt ist das Verhältnis zwischen dem natürlichen Menschen und dem Christen; es gleicht dem Verhältnis zwischen einem Kinde und einem Manne: wovor dem Kinde graut, das achtet der Mann für ein Nichts"* (394).

Wird nun diese Schrift KIERKEGAARDS in diesem Rahmen und von diesem Hintergrunde her betrachtet und verstanden, so kann ihre Grundintention nicht überschätzt und ihre Bedeutung und Wahrheit für andere Spektren des menschlichen

Lebens nicht übersehen werden.

2. Verzweiflung: die Krankheit des Selbst

In diesem Unterabschnitt soll die Bedeutung der Verzweiflung für den Menschen und ihre Stellung in Bezug auf ihn gezeigt werden. Die Diskussion des Selbst, ihr Bezug zur Identität und ihre Krise wird im vierten Abschnitt aufgenommen und ihre psychologische Bedeutung erörtert werden.

Das Selbst: Der Mensch ist bestimmt als *"eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit"* (396). Als solche Synthese, ein Verhältnis von Zweien, ist für KIERKEGAARD der Mensch noch kein Selbst; dazu bedarf es noch eines Dritten, und zwar das Verhältnis des Verhältnisses selber: das Verhältnis von Seele und Leib muss sich als solches zum Geist verhalten, damit der Mensch ein Selbst sei.

Wenn das Selbst aber ein Verhältnis ist, das sich zu sich selbst verhält (396), dann ist das Selbstbewusstsein das Sich-bewusstsein, dass man eine Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Freiheit und Notwendigkeit etc..., also von Leib und Seele, und Geist, ist. *"Der Geist ist das Selbst"* (396) und der Mensch ist bestimmt als Geist. In dem das Verhältnis von Leib und Seele sich zu sich selbst verhält, so ist die Selbstidentität gegeben, nämlich das Selbst im Geist.

3. Die dreifache Art der Verzweiflung als Krankheit im Geist (im Selbst)

"Verzweiflung ist eine Krankheit im Geist, im Selbst, und kann somit eine Dreifache sein: verzweifelt sich nicht bewusst sein ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung); verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen; ver-

zweifelt man selbst sein wollen" (396). Dadurch, dass das Selbst über sich reflektiert und im Normalfall dies immer tun kann, und dadurch, dass nur es über sich selbst reflektieren kann (die Selbstreflexion im Selbstbewusstsein), ist das einzige Verhältnis, welches das Selbst haben kann, eines zu sich selbst. Hieraus ergeben sich prinzipiell zwei Konsequenzen:

a) Ich setze mein Selbst. Dadurch, dass ich mein Selbst setze, bedarf ich dessen, um es überhaupt setzen zu können (denn das Selbst kann nur ein Verhältnis zu sich selber haben). Das Wissen um mein Selbst setzt es schon als solches. Meines Selbst so bewusst, kann ich danach trachten, es entweder zu vertiefen oder verzweifelt es nicht mehr sein zu wollen.

b) Mein Selbst wird von einer ausserhalb mir liegenden Instanz gesetzt. Bin ich mir ihrer bewusst, so kann ich bestrebt sein, das Verhältnis zu der Instanz, die mein Selbst gesetzt hat, zu vertiefen oder zu verneinen und/oder zu verleugnen suchen (es wird später gezeigt werden, wie für KIERKEGAARD alle Verzweiflung aus dem Verhältnis/Missverhältnis zwischen Selbst und Gott, der für ihn der *"Setzer"* des Selbst ist, resultiert und resultieren muss); ersteres hat ein Verzweifelt-sich-selbst-sein-wollen, das zweite ein Verzweifelt-sich-selbst-nicht-sein-wollen zur Folge.

Bin ich mir dessen, dass mein Selbst von einer ausserhalb meiner selbst liegenden Instanz gesetzt wurde, nicht bewusst, so ist auch kein Selbst im Sinne eines Verhältnisses zu sich selbst vorhanden.

Für KIERKEGAARD entspringt nun die Verzweiflung aus einem Missverhältnis im Verhältnis des Menschen zu sich selbst, und somit zu Gott. Die Definition der Verzweiflung gemäss ihrem Entstehungsort lautet für KIERKEGAARD: *"Verzweiflung*

ist das Missverhältnis im Verhältnis einer Synthesis, die sich zu sich selbst verhält" (399). Dieses Missverhältnis im Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen, des Verhältnisses Leib-Seele zum Geist, führt zu Verzweiflung, das heisst, der Mensch ist sich selbst überlassen - nicht mehr in einem Verhältnis zu Gott stehend - und somit der einzigen positiven Möglichkeit, nämlich der Hoffnung, bar.

Das Erleben und vorallem das Erkennen des Abgeschnitten-seins von Gott ist verzweiflungsvoll. Im eigentlichen Sinne ist es nicht das Missverhältnis selbst, das zur Verzweiflung führt, sondern die Einsicht des Menschen, dass er, sein Selbst, in einem Missverhältnis zu seinem Schöpfer steht; er will verzweifelt sich selbst sein. Wie später zu zeigen sein wird, ist der Grad des Bewusstseins über dieses Missverhältnis direkt proportional der Tiefe der Verzweiflung.

Wie die Verzweiflung aus dem Selbst, dem Geiste, entspringt, so kann der Mensch nicht an ihr sterben wie an einer Krankheit, denn wäre dies möglich, so *"müsste das Ewige in ihm, das Selbst, sterben können in dem gleichen Sinne in dem der Leib an der Krankheit stirbt. Aber dies ist eine Unmöglichkeit; der Verzweiflung Sterben setzt sich fort und fort um in ein Lebendigsein. Der Verzweifelte kann nicht sterben"* (402). Die nicht mehr in der Synthese verein-te Immanenz und Transzendenz des Menschen, ein 'Gespalten-sein' desselben, hierin zeigt sich die Krankheit des Menschen: die Einheit (der Synthese), der Geist, ist von Gott gesetzt; wenn der Mensch dieses gottgegebene Selbst nicht sein will, dann beginnt die Krankheit gegenüber dem Ewigen im Menschen selbst (denn dieses ist für KIERKEGAARD eine nicht zu diskutierende absolute Tatsache), ein lebendiger Tod, denn der Mensch will verzweifelt ein anderer sein als er 'zu sein hat'; er will das Ewige in ihm selber nicht akzeptieren und somit das *"Göttliche"* in ihm verleugnen.

4. Die rückgreifende Macht der Verzweiflung

Glaubt der Verzweifelnnde über etwas zu verzweifeln, so ist dies nur der Anfang der eigentlichen 'Krankheit'; phänomenologisch erscheint die Verzweiflung vorerst einmal objektivgebunden, entpuppt sich jedoch bei voller Betrachtung als objektlos, respektive als ursprungsbezogen. Indem der Mensch nun über etwas verzweifelt, *"verzweifelt er eigentlich über sich selbst, und will nun sich selber los sein"* (403). Ähnliches meint auch DESCARTES, 1953, wenn er über die *"Tristesse"* (was der Verzweiflung wohl am nächsten kommt) schreibt: *"La tristesse est une langueur désagréable en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal, ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant. Et il y a aussi une tristesse intellectuelle qui n'est pas la passion, mais qui ne manque guère d'en être accompagnée"* (Art. 92). Die objektivgebundene Verzweiflung käme dem am nächsten, was LERSCH, 1970, als biologische Verzweiflung bezeichnet, obwohl dieser Begriff sich nicht ganz mit dem der objektgebundenen Verzweiflung nach KIERKEGAARD deckt. Die existenzielle Verzweiflung nach LERSCH, op. cit., kommt der 'Verzweiflung über sich selber', der objektlosen Verzweiflung, am nächsten; dies entspricht auch der 'tristesse intellectuelle' DESCARTES'. *"In der Verzweiflung ist das Dasein, das angelegt ist auf die Verwirklichung von Werten, in eine Sackgasse geraten, durch die der Lebenswille in seiner Wurzel getroffen wird"* (LERSCH, op. cit., Seite 291). *"Von existenzieller Verzweiflung ist dann zu reden, wenn... der Sinn des Daseins in die absolute Hoffnungslosigkeit verfällt"* (op. cit., Seite 292). Die Wirklichkeit, die erfüllte und tätige Möglichkeit ist, versperrt den Weg zur Hoffnung, und zeigt sich somit als vernichtete Möglichkeit (399); Verzweiflung ist Hoffnungslosigkeit.

Beim Verfehlen eines Zieles oder beim Nicht-in Erfüllung-

gehen eines Wunsches oder einer Hoffnung, scheint die Verzweiflung hervorzuwachsen als ein Verhalten des Menschen gegenüber dem verfehlten Ziele oder der verlorengegangenen Hoffnung. Erst im Nachhinein, hervorgerufen durch tiefergehende Reflexion, wird die Objektbezogenheit der Verzweiflung überdeckt durch die echte Wirklichkeit: das verfehlte Selbst zeigt sich als der wahre Ursprung der Verzweiflung, mit dem blossen Wunsch, sich selbst los zu werden: *"was ihm das Unerträglichke ist, ist dies, dass er sich selbst nicht los werden kann"* (403)⁴).

Wenn ein Verzweifelter verzweifelt sich selbst sein will, so ist das Selbst, das er verzweifelt sein will, eines, das er nicht ist. Diese Verzweiflungsart entspringt also aus einer Spannung zwischen dem erfassten Ist-Zustand des Selbst und dem erstrebten Ideal-Selbst⁵). Psychopathologisch ausgedrückt käme dies einem Ineinanderfliessen von Wahnwirklichkeit und Realität gleich: *"Mitmenschlich gemeinsame Realität und Wahnwirklichkeit können nicht richtig auseinander gehalten werden. Der Kranke ((oder der Verzweifelte, H.V.K.)) ringt um sein Realitätsbewusstsein"* (SCHARFETTER, 1976, Seite 146).

5. Das Auflösen des Missverhältnisses

Je grösser das Gefälle ist zwischen dem Ist- und dem Soll-Zustand, also das Ungleichgewicht zwischen konkretem Selbst und erwünschtem Selbst, desto grösser ist der Wille diesen Zustand aufzulösen. Da der Mensch als Geist *"nicht in sich selbst das Gleichgewicht haben kann"* (558), so muss Gott einbezogen werden, um das Gleichgewicht wieder herzustellen. *"Sobald in das Verhältnis ein Missverhältnis ist, ist die Verzweiflung da, sobald er aber in dem Verhältnis sich nicht zu dem Anderen (d.i. Gott, H.V.K.) verhält, ist ebenfalls Verzweiflung da"* (558). Anders gesagt heisst das: eine Ent-

rückung von Gott oder ein Nicht-sein-bei-Gott oder Ein-noch-nie-bei-Gott-gewesen-sein und das plötzliche Entdecken desselben, dies alles führt zu Verzweiflung. Die programatisch ausgedrückte 'Lösung' wäre somit zu Gott (zurück) zu finden, der *"Sprung ins Göttliche"*. Die Missachtung des Ewigen im Menschen, das blosses Verfolgen des Weltlichen und Unmittelbaren wie zum Beispiel im Don Juanismus⁶⁾, führt zu Schuldgefühlen gegenüber Gott.

6. Das Immer-Verzweifelt-Sein des Menschen

KIERKEGAARD stellt eine interessante Behauptung auf: der Mensch kann nicht nicht verzweifelt sein; da der Mensch bestimmt ist als Geist, und die Verzweiflung ihrerseits wiederum eine Bestimmung des Geistes ist (408), so ist die Verzweiflung dem Menschen eigen (dasselbe gilt auch für die Angst: der als Geist bestimmte Mensch hat Angst, denn die Angst ist ein 'Produkt' des Geistes; sowohl hier wie auch in *"Der Begriff der Angst"* sagt KIERKEGAARD, dass der noch schlafende Geist, der noch nicht als Geist bestimmte Mensch (zum Beispiel Adam im Paradies vor dem Sündenfall) weder Angst noch Verzweiflung kennt. KIERKEGAARD geht soweit und sagt, *"dass es gerade eine Form von Verzweiflung ist es nicht zu sein, nicht sich dessen bewusst zu sein, dass man es ist"* (407).

Nebst dieser absoluten Position wird auch eine phänomenologische Seite herausgearbeitet, und zwar derart, dass man (hiermit ist vorallem der 'Laie' im Gegensatz zum 'Seelenkundigen' gemeint) vorübergehende Verstimmtheit, Zerrissenheit etc., als etwas der Verzweiflung scheinbar Verschiedenes ansieht und interpretiert, eine 'Wesensschau' jedoch hinter diesen scheinbar *"harmlosen Symptomen"* die Verzweiflung enthüllt: *"mittlerweile sieht der Seelenkundige allerdings auch dies (d.i. vorübergehende Verstimmtheit, Zerrissenheit, H.V.K.) für Formen von Verzweiflung an; er sieht*

recht gut, dass es Affektiertheit ist - aber eben diese Affektiertheit ist Verzweiflung, er sieht recht gut, dass diese Verstimmtheit usw. nichts Grosses zu bedeuten hat - aber eben dies, dass sie nichts Grosses zu bedeuten hat und haben wird, ist Verzweiflung" (408). Diese Analyse und Annahme liefert dem 'Seelenkundigen' sofort die Bestätigung, nämlich: "sobald Verzweiflung sich zeigt, erweist es sich, dass der Mensch verzweifelt schon war" (408)⁷⁾. Plötzlich erkannte Verzweiflung vermittelt auch sofort eine zeitliche Struktur: dem Menschen wird sofort offenbar, dass seine Vergangenheit, sein gelebtes Leben, eine dennoch durch Verzweiflung bestimmte Zeit war: "insofern kann man in keinem Augenblick etwas entscheiden über einen Menschen, der nicht erlöst ist vermöge dessen dass er verzweifelt gewesen ist. Denn wenn oder falls das geschieht, was ihn zur Verzweiflung bringt, so wird es im gleichen Augenblicke offenbar, dass er sein ganzes vorhergehendes Leben hindurch verzweifelt gewesen ist" (408)⁸⁾.

Das Entscheidende bei der Verzweiflung ist - und hier endet auch die Analogie mit der Medizin, vom Bereiche der Kausalität aus betrachtet - , dass sie ein dialektisches Element enthält: "...Verzweiflung (ist, H.V.K.), im Vergleich mit Krankheit, auf andere Weise dialektisch.. als das was man sonst Krankheit nennt, weil sie eine Krankheit des Geistes (ist, H.V.K.)...Verzweiflung aber ist eine Bestimmung des Geistes, verhält sich zum Ewigen, und hat daher etwas vom Ewigen in ihrer Dialektik"(408). Andererseits erweist sich die Analogie mit der Medizin (Symptom-Krankheit, als Verweissystem gesehen) als sehr treffend, denn Verzweifelt-sein muss heissen, dass man sich seiner Selbst, seines Mensch-seins und somit seines als Geist-bestimmt-seins bewusst geworden ist; somit wird gerade das Missverhältnis zwischen Endlichkeit und Ewigkeit, zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit auf zwei Ebenen bewusst: im Menschen sel-

ber und in des Menschen Verhältnis zu Gott. So verstanden offenbart sich die Verzweiflung als Symptom für etwas Uebergreifenderes (oder Tieferliegenderes, je nachdem wie man es sieht), das nicht aus sich selbst ableitbar ist, und zwar als ihre Dialektik. Die Verzweiflung verweist sozusagen auf die sie bedingende dialektische Situation, und somit auf das Missverhältnis im Verhältnis des Menschen zu Gott. Deshalb kann KIERKEGAARD schreiben, dass Nicht-verzweifelt-sein nämlich gerade Verzweifelt-sein, wie auch Aus-dem-Verzweifelt-sein-erlöst-sein bedeuten kann; als Geist bestimmt zu sein und in einem Verhältnis zum Ewigen zu stehen, manifestiert sich - symptomatisch - im Verzweifelt-sein.

Ist der Mensch einmal glücklich - Glück ist keine Bestimmung des Geistes - und fühlt er sich frei jeder Verzweiflung, so ist er dennoch verzweifelt, und zwar weil er sich seiner Bestimmung als Geist nicht bewusst ist: *"aber Verzweiflung ist es eben, dass der Mensch sich dessen nicht bewusst ist, als Geist bestimmt zu sein. Sogar was da menschlich gesprochen das Schönste und Liebenswertigste von allem ist, jugendlicher weiblicher Sinn, der eitel Friede, Harmonie und Freude ist: es ist dennoch Verzweiflung. Dergleichen ist nämlich Glück, Glück aber ist keine Bestimmung des Geistes, und tief, tief drinnen, zu allerinnerst in des Glückes heimlichster Verborgenheit, da wohnt auch hier die Angst, welche die Verzweiflung ist"* (409)⁹⁾. Dem Glück, eine Bestimmung der Leib-Seele-Synthese, wäre ja der Geist nur hinderlich; da aber hiermit ein Missverhältnis im Verhältnis Leib-Seele und Geist entsteht, ist der Mensch kein Selbst, und somit hat sein Glück keine Beziehung zum Ewigen im Menschen und ist deshalb ein irdisch Ding¹⁰⁾.

Für KIERKEGAARD ist es sogar das grösste Unglück, die Verzweiflung nie gehabt zu haben (410), denn dann wüsste man nicht, was das hiesse Mensch zu sein, als Geist und Selbst

eine Verantwortung gegenüber Gott zu haben. Von diesem Ideal aus, nämlich sich als Selbst, als Geist bewusst zu sein, und somit zu wissen, dass *"da ein Gott ist"*, und dass der Mensch *"er selber, er mit seinem Selbst da ist für diesen Gott"* (411), von hier aus bekommt die Verzweiflung, durch die hindurch man voll und ganz zu Gott gelangt, so zentrale Bedeutung: die Verzweiflung als Weg der Erkenntnis¹¹⁾.

Erkannter Geist, dessen Existenz in den Erlebnissen der Angst und Verzweiflung sich bekundet (und dies verstanden ganz im HEIDEGGER'schen Sinne als Heraustreten aus der Verborgenheit, aus dem Nichts), bürgt sozusagen dafür, dass man als Mensch gelebt hat, oder besser, dass man begonnen hat, Mensch zu sein - womit noch nichts gesagt sein will über die 'Erlösung der Seele'. Paradoxerweise manifestiert sich für KIERKEGAARD als Konklusion die Seelenruhe erst in der 'Seelenunruhe', die Geborgenheit in der Angst und die Hoffnung und die Erlösung erst in der Verzweiflung; zu tun bleibt jedoch der 'Sprung ins Göttliche' und somit der 'Friedensakt' mit Gott.

7. Ueber das Selbst

Bei der Untersuchung der Verzweiflung unter dem Aspekt der Synthesis schält sich deutlich heraus, dass das Selbst als solches der Verankerungspunkt des Menschen ist, das heisst, dass Verzweiflung dann im Menschen vorhanden ist, sobald ein Ungleichgewicht in der Synthesis, die den Menschen eben ausmacht, sich einstellt.

"Das Selbst ist gebildet aus Unendlichkeit und Endlichkeit" (413). und ist seinerseits wiederum Freiheit. Die Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, das Selbst, und diejenige von Möglichkeit und Notwendigkeit, die Freiheit, bilden nach KIERKEGAARD in ihrer Einheit die wesent-

liche Voraussetzung für die ideale Mensch-Struktur, wo Selbst ist, da ist auch Bewusstsein, und wo Bewusstsein ist, da ist auch Wille: *"je mehr Bewusstsein, desto mehr Selbst; je mehr Bewusstsein, desto mehr Wille, je mehr Wille desto mehr Selbst"* (413).

Das Ermangeln einer für das Selbst entscheidenden 'Grösse', sei es die Unendlichkeit, die Endlichkeit, die Möglichkeit oder die Notwendigkeit, und somit das Bestimmsein von nur einem der Verhältnisse, führt zu Verzweiflung in der ihr jeweils spezifischen Art (die Verzweiflung der Möglichkeit ist, der Notwendigkeit zu ermangeln, die der Unendlichkeit ist, der Endlichkeit zu ermangeln). Verzweiflung ist also vorhanden sobald der Mensch kein Selbst (mehr) hat, seine Freiheit verloren hat und somit kein Wille vorhanden ist, das 'Sein' zu einem 'Werden' zu aktivieren. Im zweiten und dritten Teil dieser Arbeit wird noch zu sehen sein, wie die Identität des Menschen - dort verstanden als 'Summe' (oder Teil) der Modi des menschlichen In-der-Weltseins (Leiblichkeit, Weltlichkeit, Zeitlichkeit und Begegnungsfähigkeit (von USLAR) - dem Selbst nach KIERKEGAARD gleichkommt; so wie hier eine Verzweiflung an der Endlichkeit, Unendlichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit aus dem Begriff des Selbst zu verstehen sind, so werden dort die Verzweiflung an der Leiblichkeit, Weltlichkeit, Zeitlichkeit und Begegnungsfähigkeit aus dem Begriff der Identität abzuleiten sein. Es handelt sich - dies sei ausdrücklich gesagt - um eine Weiterführung, Erweiterung und Vertiefung der Gedanken KIERKEGAARDS, und nicht um eine Korrektur derselben.

Das Entscheidende bei der Verzweiflung ist die 'Gottesferne' des Menschen, denn er gelangt durch sein Bewusstsein zur Erkenntnis, dass er nur durch Gott - so KIERKEGAARD - die offenbar gewordene Verzweiflung aufheben kann; aber nur durch dieses Selbstbewusstsein und durch das Nicht-

verleugnen-wollen (oder -können) der Verzweiflung ist Hoffnung vorhanden: *"in jedem Augenblick aber, da die Verzweiflung offen gehalten wird, ist auch Möglichkeit der Erlösung da"* (450). Erstaunlich mögen die Sätze Martin BUBERS, 1971, anmuten in einem Werk, das nach dem dreifachen Lebensverhältnis des Menschen fragt, nämlich *"sein Verhältnis zu der Welt und den Dingen, sein Verhältnis zu den Menschen.. und sein Verhältnis zu dem.., das der Philosoph das Absolute und der Gläubige Gott nennt"* (Seite 118), die lauten: *"das Verhältnis zu den Dingen fehlt bei KIERKEGAARD. Er kennt die Dinge nur als Gleichnisse... Das Verhältnis zu einzelnen Menschen ist für KIERKEGAARD bedenklich, weil durch ein wesentliches Verhältnis zu menschlichen Genossen ein wesentliches Verhältnis zu Gott behindert werde"* (Seite 119). *"Das dritte Lebensverhältnis ist jenes, (das, H.V.K.).. bei KIERKEGAARD das einzige wesentliche Verhältnis ist"* (Seite 120/121). Dieses, wie BUBER sagt, *"wesentliche Absehen von allem, was ausser Gott und mir überhaupt ist"* (Seite 121), unterstreicht aber genau das besondere Verhältnis des Selbst des Menschen zu Gott. Wenn man diese Sätze mit einem anderen Werke BUBERS vergleicht (*"Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre"*, 1972), so kann man fast ein Gefühl der Ratlosigkeit bekommen: eines der Grundprinzipien des Chassidismus ist es doch, dass jeder Mensch seinen eigenen Weg hat, um zu Gott zu gelangen (sei es durch die Askese, wie bei den Jainas, sei es durch den Tanz, wie bei den Derwischen, oder sei es durch direkte Zuwendung an Gott unter Ausschaltung - so BUBER, 1971 - der Dingwelt und der Beziehung zum Mitmenschen, wie bei KIERKEGAARD!), und jeder Weg ist gleich wertvoll. Im gleichen Werke (BUBER, 1972, Seite 31/32) betont ja BUBER, dass die Schwierigkeiten in der Ich-Du-Beziehung auf Konflikte in der eigenen Seele zurückzuführen sind; hat der Mensch diese seine inneren Konflikte gelöst, so kann er

dann, und erst dann, *"als ein Gewandelter, Befriedigter zu seinen Mitmenschen (ausgehen, H.V.K.) und neue, gewandelte Beziehungen zu ihnen (eingehen, H.V.K.)"* (Seite 32). Was anders will KIERKEGAARD, wenn er das wahre Verhältnis zwischen des Menschen Selbst und Gott bereinigt haben will, um dann somit zu einer 'wahren' Menschenhaltung zu kommen? Genau dasselbe will KIERKEGAARD, wenn er den Menschen er sucht, vom ästhetischen über den ethischen zum religiösen Lebensweg zu kommen (dies wird detaillierter in der Besprechung der Sekundärliteratur erörtert werden), von der Ich-Es-Oberflächlichkeit zur Ich-Du-Beziehung.

Sei dem wie es wolle, diese, sagen wir einmal Vorwürfe BUBERS, sind durchaus bei KIERKEGAARD aufweisbar, aber gerade diese Vorwürfe erhebt ja auch KIERKEGAARD selber bei seiner Analyse der Verzweiflung, und zwar als zu lösende 'Fehler' des Menschen und als, im besten Falle, Uebergangsstadien:

- Das Fehlen des Verhältnisses zu den Dingen offenbart sich an der *"Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches"* (436); die Dinge, die Welt der Erfahrung und des Es (nach BUBER) sind Teil derjenigen Auserlichkeit, die im Leben gerade zu überwinden sind - soweit ich das sehen kann, kennt KIERKEGAARD keine Ich-Du-Beziehung zu den Dingen wie BUBER, und somit wäre der Vorwurf an ihn auch direkt anzubringen, aber als Mangel in der Systematik seiner Philosophie (so meinte es, glaube ich, BUBER) aus seiner Kampfsituation heraus entschuldbar, jedoch ungerecht zu unterstreichen. *"Als existenzieller Denker muss er (d.i. KIERKEGAARD, H.V.K.) den Begriff des Menschen aus der Selbsterfahrung gewinnen. Diese aber ist für ihn die Erfahrung der Fremdheit zur Welt und zu sich selber, der inneren Zerrissenheit, der abgründigen Angst, der Verzweiflung. All das begreift KIERKEGAARD nicht nur als sein persönliches*

Schicksal, sondern auch und vornehmlich als die Grund-situation des Menschen" (WEISCHEDEL, 1976, Seite 223).

- Ein Verhältnis zum einzelnen Menschen gehört, wie auch dasjenige zu den Dingen, dem ästhetischen Lebensstadium der Unmittelbarkeit und der Aeusserlichkeit an, und ist für KIERKEGAARD zu überwinden, damit keine übermässige und einseitige Betonung des Leib-Seelischen im Menschen geschieht. Eine Ich-Du-Beziehung zum Mitmenschen kann nur dann geschehen, wenn 'Harmonie' im Selbst herrscht, und dies kann erst sein, wenn das Missverhältnis zu Gott gelöst ist; diese Lösung kann nur über den Weg des Geistes, der Verzweiflung und des völligen Bezogenenseins auf sich selbst, durch Selbstbewusstsein und Erkenntnis des persönlichen Abstandes und der Ferne von Gott (und nicht zum Mitmenschen) erreicht werden¹²⁾.

- Die grosse Ferne, ja sogar Kälte zwischen Gott und Mensch, diesen Eindruck kann man aus der Lektüre gewinnen, ist nur eine scheinbare, denn der Mensch ist in seinem wesentlichsten Punkte ein Selbst und somit ('automatisch') im Verhältnis zu Gott: *"wer keinen Gott hat, der hat auch kein Selbst"* (425). Die Konklusion für KIERKEGAARD muss somit lauten: *"auch der Versuch, sich selber ethisch in die Hand zu nehmen, endet in der Verzweiflung; der Mensch entdeckt zuletzt, dass er nicht aus sich selber heraus wahrhaft er selbst werden kann, Diese Ohnmacht ist das tiefste Zeichen seiner Endlichkeit"* (WEISCHEDEL, 1976, Seite 234). Deshalb kann auch KIERKEGAARD sagen: *"Hvad metaphysisk Tvivl er, er, ethisk, Fortvivlelse, og, christeligt, Forargelse"* (KIERKEGAARD, 1968, Bd.X.1,A.636), das heisst, was metaphysisch als Zweifel zu verstehen ist, ist ethisch als Verzweiflung und christlich als Aergernis zu begreifen (meine Uebersetzung).

Der Gläubige hat 'Möglichkeit' weil er Hoffnung hat, und er hat Hoffnung, weil er 'Möglichkeit' hat; so wird er zur 'Persönlichkeit', die eine Synthesis aus Möglichkeit und Notwendigkeit ist (425), überwindet - in der Dialektik - die einseitige, irdische, leib-seelische Notwendigkeit und somit auch die Verzweiflung: der Glaube und das Gebet (*"soll man beten, so muss ein Gott sein, ein Selbst"*) (425) zeigen sich als Weg die Gottesferne zu überwinden und somit auch die Verzweiflung zu übersteigen. Eine verwandte Sicht hält auch BUBER, 1965, wenn er zu zeigen versucht, wie die Distanzierung, die Verselbstständigung eines Objektes notwendig ist, um dann in eine Beziehung zu ihm treten zu können. Ist das Objekt die Welt und Umwelt des Menschen, so führt sie dann zu Gott: *"der Mensch soll sich von der Natur nur entfernen, um erneuert zu ihr zurückzukehren und durch den geheiligten Kontakt mit ihr den Weg zu Gott zu finden"* (BUBER, 1972, Seite 20). (Sieht BUBER den Menschen als denjenigen, der die Natur heiligt, ein Temenos als Bekundung seines Glaubens schafft (*"alle natürliche Handlung führt, wenn sie geheiligt wird, zu Gott, und die Natur bedarf des Menschen, um das an ihr zu vollziehen, was kein Engel an ihr vollziehen kann: sie zu heiligen"*) (BUBER, 1972, Seite 20/21)), so erfasst ihn KIERKEGAARD eher als Entweiher und Vernichter von Gottes Werk). Die Verzweiflung will tief erfahren und erlebt worden sein, bevor man von ihr loskommt; nur die tägliche Neubeginnung auf das Verhältnis des Menschen zu Gott - zum Beispiel durch das Gebet - kann ein wirkliches In- und Bei-Gott-sein, und somit eine Heilung der Krankheit zum Tode bringen. (*"Der Mensch kann der Beziehung zu Gott, deren er teilhaftig geworden ist, nur gerecht werden, wenn er nach seiner Kraft, nach dem Mass jedes Tages neu Gott in der Welt verwirklicht"*) (BUBER, 1966, Seite 135))¹³⁾.

8. Die Sünde

Wie schon gesagt, ist Sünde Absonderung von Gott und somit eng mit der Wurzel der Verzweiflung zusammenhängend. Damit sich aber der Mensch seines ewigen Selbst bewusst wird, bedarf er gerade der Sünde. Durch die Sünde wird er sich seines Selbst bewusst, was seinerseits wiederum die Verzweiflung 'nährt'. Somit sind Sünde und Verzweiflung direkt miteinander verbunden: *"men da er Fortvivlesen lige for Døren, naar han kun kan sige, Synden har saadan magt over mig at det er mod min Villie"* (KIERKEGAARD, 1968, Bd. X.2, A.467) (das heisst: wenn man sagen kann, dass die Sünde derart Macht über mich ergriffen hat, dass es gegen meinen Willen ist, so ist die Verzweiflung direkt vor der Tür (meine Uebersetzung)). Vom noch nicht erkannten Sündenzustand bis zum vollen Sündenbewusstsein liegen auch die Abstufungen der Verzweiflung: ein Erkenntnisprozess je nach dem Grade des Bewusstseins.

So wie das Sündenbewusstsein dem Wissen einer Verfehlung Gott gegenüber, und somit dem 'Ewigen im Menschen', entspricht, so ist auch die Sünde der einzige Weg, der aus der Verzweiflung herausführt: der Sprung ins Göttliche, in den Glauben.

KIERKEGAARD war bestrebt, seinen Sündenbegriff - des religiösen Lebensstadiums - von demjenigen Sokrates - als Vertreter des ethischen Lebensstadiums - klar zu trennen. Für Sokrates (immer gemäss KIERKEGAARD) war die Tugend das Gegenteil der Sünde, das heisst, dass es dem Menschen möglich ist, aus eigenem Antrieb, von selber also, aus ihr herauszukommen. Für KIERKEGAARD ist der Glaube das Gegenstück der Sünde, was somit heisst, dass der Mensch nur durch die Gnade Gottes gerettet werden kann. Des Weiteren war es KIERKEGAARD klar, dass der Mensch von alleine nie ein volles Bewusstsein der Sünde erlangen könne, sondern dass ihre volle Bedeutung und Tragweite nur durch die

Offenbarung Gottes vermittelt werden könne. Dementsprechend konnte der Mensch gemäss Sokrates volle Einsicht in seine Sünde gewinnen, und darum auch von selbst aus ihr hinausgelangen¹⁴⁾. Für KIERKEGAARD lässt sich die Sünde folgendermassen definieren: *"Sünde ist: vor Gott, oder mit dem Gedanken an Gott verzweifelt nicht man selbst sein wollen, oder verzweifelt man selbst sein wollen. Sünde ist somit die potenzierte Schwachheit oder der potenzierte Trotz: Sünde ist die Potenzierung der Verzweiflung"* (463). Die schon vorhandene Verzweiflung wird durch die volle Offenbarung der Sünde derart gesteigert, dass nur noch eine *"brennende Sehnsucht nach dem Religiösen"* (465) bestehen bleibt¹⁵⁾.

Für KIERKEGAARD ist das Bewusstsein der Sünde vor Gott etwas derart Grosses, dass es nur noch mehr Sünde hervorbringen kann: *"der Umstand, dass die Sünde gegen Gott geschieht, potenziert sie unendlich"* (467). Der einzige Weg, um von diesen unglaublichen Schuldgefühlen loszukommen und somit von der Verzweiflung frei zu werden, besteht in einem 'transzendentalen Akt', einem Sprung ins Göttliche durch den Glauben¹⁶⁾. *"Christlich aber ist die Sünde (dies muss geglaubt werden, da es ja das Paradoxe ist, das kein Mensch begreifen kann) eine Position, welche aus sich heraus eine immer mehr "setzende" Kontinuierlichkeit entfaltet... Die Sünde aber wächst mit jedem Augenblick, da man nicht aus ihr herauskommt"* (494).

Wie ganz am Anfang erwähnt wurde, so war es KIERKEGAARDS Absicht, die Christenheit seiner Zeit auf ein persönliches und innerliches Verhältnis zum Christentum aufmerksam zu machen, ein Verhältnis, das jeder Christ eingehen müsse. So sieht nun auch GERDES, 1966, in dieser Schrift eine Darlegung, *"die den Leser seiner Verzweiflung, und das heisst seiner Sünde überführen will. KIERKEGAARD macht der 'bestehenden Christenheit' klar, dass sie nicht einmal weiss,*

was Sünde ist" (Seite 92). "Die Krankheit zum Tode" will den Einzelnen ansprechen und ihn dazu befähigen, hierin seine eigene Form der Verzweiflung erkennen zu können und ihn somit zur Besinnung zu bringen. Der Christenheit soll ihr mangelndes Sündenbewusstsein vor Augen geführt werden, das weg von der Verzweiflung und der Sünde führt. Letztlich offenbart sich 'die Stellung des Menschen in der Natur' an seinem Sündenbegriff: der Mensch kann "nur durch eine Offenbarung Gottes über seine Sünde aufgeklärt werden", aber "diese vollendete Durchsichtigkeit seiner Selbst (ist, H.V.K.) nur im Glauben möglich.. in welchem die Sünde aufgehoben ist. In eben diesem Widerspruch kommt auch das von KIERKEGAARD vertretene Verhältnis zwischen Christlichem und Menschlichem zu einem letzten scharfen Ausdruck: Es ist der 'Vorzug des Menschen vor dem Tier', das eigentliche Wesen seiner Menschlichkeit, dass er Geist ist" (op. cit., Seite 93).

C. Besprechung der Sekundärliteratur

1. Vorbemerkungen

Es schien mir ratsam, der Besprechung der Sekundärliteratur zur Schrift KIERKEGAARDS einen eigenen Abschnitt einzuräumen. Diese soll zugleich eine Hervorhebung einzelner Punkte, die in der Hauptdarstellung zu kurz kamen, wie auch eine Zusammenfassung der in Abschnitt A. dargelegten Ueberlegungen sein.

Somit glaube ich durch diese Trennung der Sekundärliteratur - ihrer Besprechung also - und des Inhaltes von Abschnitt A. folgende 'Gewinne' in einem Schritt erzielt zu haben:

- Zusammenfassung der wichtigsten Sekundärliteratur und somit der Ergänzungen und Erhärtungen meiner eigenen Anschauungen,
- .. Zusammenfassung der ganzen Ueberlegungen KIERKEGAARDS und somit des Abschnittes A.,
- Vermeidung einer allzugrossen Vermengung des 'Primären' mit der Sekundärliteratur,
- Umreissen eines weiteren Rahmens, in dem diese Hauptgedanken eingebettet werden können.

Es versteht sich von selbst, dass diese Besprechung der Sekundärliteratur, obwohl in Form einer Zusammenfassung, so doch kritisch erfolgt - so glaube ich wenigstens - , genau so gut hätte Abschnitt A. einverleibt werden können.

Wenn ich bei der Darlegung des Abschnittes B. systematischer, 'analytischer' und kurzgefasster vorgegangen bin als in Abschnitt A., so glaube ich, lässt sich dieses Vorgehen aus der Natur des Darzustellenden rechtfertigen; ist der Abschnitt A. zu interpretativ und 'synthetisch' ausgefallen, so schien mir diese Darstellungsart aus dem mir gesteckten Ziele gegeben, nämlich eine möglichst ganzheitliche Schau der Problematik zu vermitteln.

2. GERDA WALTHER: Sören KIERKEGAARDS Psychologie der Verzweiflung

Gerda WALTHER, 1928, betont ausdrücklich, dass sie die Analyse der Verzweiflung abheben wolle vom Kontext, in den sie KIERKEGAARD gesetzt hatte; dies soll zu einer Verallgemeinerung der Schrift überhaupt führen: *"doch wie man NIETZSCHES psychologischen Tiefblick bewundern und verwerten kann, ohne seinen Kampf gegen das Christentum mitzumachen, so kann man auch umgekehrt KIERKEGAARDS meisterhaften psychologischen Analysen nachgehen und sie sich aneignen, ohne sich deshalb zu seiner Religionsphilosophie zu bekennen, wenn dies auch schwerlich in seinem Sinn wäre"* (op.cit., Seite 208).

Der Autorin scheint das Faktum wichtig zu sein, das besagt, dass dem Menschen gemäss KIERKEGAARD ein ewiger Wesenskern, ein Grundkern, gegeben wurde, der ja den einen Teil der Synthese bestehend aus Ewigkeit und Endlichkeit konstituiert; die Selbstbestimmung des Menschen, entsprechend dem gottgegebenen Kern in ihm, fordert mehr als bloss seine Freiheit: er ist frei in der Wahl, aber gebunden in der Verantwortung, und hierin liegt die Möglichkeit der Verzweiflung (das Ich *"ist nicht automatisch gezwungen, sein eigenes Wesen zu verwirklichen, sondern Gott hat es ihm als Aufgabe gestellt, dies zu tun. Und deshalb ist der Mensch Gott unentrinnbar verantwortlich für dieses ewige Wesen, und für die Art und den Umfang der Verwirklichung dieses ewigen Wesens in seinem empirischen Sein"* (op.cit., Seite 209)). Diese ewig belastende Verantwortung des Menschen gegenüber seinem Gott, nämlich sein eigenes Selbst zu verwirklichen, ruht auf dem Menschen bis zu dem Zeitpunkt seiner Konfrontation mit Gott selber, und deshalb muss die Verzweiflung in ihrer Transzendenz verstanden werden, wie auch in ihrer Immanenz (in Bezug auf den Verzweifelnden), also in ihrer Dialektik. Aus der ganzen Pa-

lette der möglichen und aktuellen Verzweiflungsformen hebt WALTHER besonders die Verzweiflung hervor, die aufgrund des Versagens (oder besser des Versagthabens) des Menschen bei seiner Aufgabe entsteht.

Ist er zur Einsicht der eigenen Schwäche als Mensch und vorallem als Versager gelangt, führt nur der Glaube allein zur Rettung.

Die Verzweiflung und vorallem die Fähigkeit des Erlebenkönnens derselben, ist für die Autorin eines der höchsten Güter des Menschen, und ist auch dasjenige, was ihn vor allem vom Tiere unterscheidet, denn da das Tier kein freies Ich hat, kann es auch nicht verzweifeln¹⁷⁾.

Die verwirklichte Möglichkeit der Verzweiflung ist ein ständiges geistiges Sterben, das an dem Punkt beginnt, da der Mensch *"sein ewiges Wesen"* nicht gewählt hat und es verfehlt hat, dieses Wesen durch Selbsterkenntnis und in freier Selbstbestimmung in voller Verantwortung vor Gott, in der Zeit seiner Endlichkeit zu verwirklichen. Obwohl es gemäss KIERKEGAARD verschiedene Formen und Stufen der Verzweiflung gibt, so ist das Zentralste für WALTHER, *"inwie weit der Verzweifelte sich dessen bewusst ist, dass er vor Gott verantwortlich ist"* (op.ci., Seite 210). Die Nicht-Wahrnehmung dieser Verantwortung führt dann in einem weiteren Schritt zur Sünde.

Im grossen und ganzen verfolgt die Autorin die Verzweiflung Stufe um Stufe, um am Schlusse (wie KIERKEGAARD am Ende seiner Schrift) zur entsetzlichsten Form der Verzweiflung zu gelangen: die Verzweiflung vor Christus. Dies ist das Dämonische im Menschen, wovor KIERKEGAARD sicher am meisten graute. Es ist schade, dass die Autorin den übergreifenden Aspekt der Verantwortung in ihrer Dialektik zur Verzweiflung - als menschlichen Bezug zu Gott - nicht weiter verfolgte; der Ansatz zu einer Anthropologie und Philosophie der Begegnung und des Dialoges zwischen

Mensch und Gott (ganz im Sinne von Martin BUBER) geht in der blossen Aufzählung der Verzweiflungsformen unter und erledigt sich selber in deren baren Erwähnung. Auch scheint mir ihr Hauptanliegen, die Verallgemeinerung der Gedanken KIERKEGAARDS, sich nicht erfüllt zu haben, da sie weder einen Bezug zur psychologischen Praxis noch zur Kasuistik herstellt. Hätte sie wenigstens eine metapsychologische Diskussion wie auch einen Bezug zu KIERKEGAARDS eigener Angst vor der Verzweiflung hergestellt, so hätte sich der von ihr gezeichnete Kreis doch noch geschlossen. (Zur Angst vor der Verzweiflung und ihr Zusammenhang mit der Verzweiflung an der Begegnungsmöglichkeit des Menschen zu seinem Gott und zu seinem Mitmenschen vergleiche man den Anhang, Seite 161.).

3. Bernhard MEERPOHL: Die Verzweiflung als metaphysisches Problem in der Philosophie Sören KIERKEGAARDS

MEERPOHL, 1934, analysiert vorerst einmal die Existenzialdialektik KIERKEGAARDS (= *"die Forderung an jeden Menschen, 'sich selbst in Existenz zu verstehen', das heisst sein Denken in Wirklichkeit zu übersetzen"* (op.cit., Seite 1)), um so von der Darstellung der Wahrheit das Thema der Verzweiflung anzugehen. Diese Existenzialdialektik wird dem Leser mittels der sokratischen Dialektik nahegelegt, und zwar indem KIERKEGAARD die sokratische Ironie (*"dem Gesprächspartner von falschen Anschauungen über den Gegenstand des Gespräches frei zu machen"* (op.cit., Seite 2)), und die sokratische Meieutik (*"den Gesprächspartner zur Verinnerlichung und zur Selbstwirksamkeit zu bringen"* (op.cit., Seite 2)) anwendet. Durch den Zuwachs des Inhaltes der christlichen Offenbarung wird diese dialektische Methode erweitert, und zwar um die Kategorie der direkten Belehrung und Mitteilung. Das Ziel dieser Belehrung ohne *"menschliche Autorität"* ist die innere und persönliche

Auseinandersetzung eines jeden Einzelnen (des Lesers) mit dem Gesagten, und das erweckte Gefühl, er (der Einzelne, der Leser) habe es mit sich selbst zu tun. Durch die Erweiterung des Sokratischen um das Christliche fügt KIERKEGAARD dem Bereiche der Immanenz des Menschlichen den Bereich der christlich-religiösen Transzendenz hinzu; er erreicht sogar - durch ein 'Zurückstellen' seiner selbst -, dass der Mensch im Bereiche der menschlichen Transzendenz sein eigener Sokrates wird und somit sich selber gegenübergestellt sieht.

MEERPOHL sieht sich, durch KIERKEGAARDS indirekte Methode, das Zurückstellen der eigenen Person und durch das Setzen eines Pseudonyms zur Meinung hingeleitet, dass ein Zugang zu seinem Werke *"von seiner Person und seinem Leben aus nicht möglich ist"* (op.cit., Seite 7). Bei bloss geringer Kenntnis der Biographie KIERKEGAARDS aber kann man nicht umhin, eine grosse Wechselwirkung zwischen Leben und Werk bei ihm zu sehen; sein Verhältnis zum Vater und somit zum Christentum (ROHDE, 1959), seine Beziehung zu seiner Braut (LUKACS, 1911) und sein Buckel (HAECKER, 1947) müssen zusammen als eine der Triebfedern in seinem Leben und Schreiben gesehen werden. In sehr ähnliche Weise, wie Roquentin in Jean-Paul SARTRES *"La Nausée"*, 1938, schreiben 'muss', um sich des Gefühles des Ekels zu entledigen, oder wie Malte Laurids Brigge in RILKES gleichnamigen Prosastück, 1966, durch Schreiben und Reflektieren über seine eigene Kindheit der Verzweiflung entgeht und seine Identität zu finden trachtet, so musste auch KIERKEGAARD zur Feder greifen, um von seiner Angst und Verzweiflung frei zu werden, wie auch, um Klarheit in seinem Leben in seiner Beziehung zu Gott zu bekommen.

Der Analyse des Wesens der Verzweiflung stellt MEERPOHL einen klärenden Exkurs über die Anthropologie KIERKEGAARDS voran (dadurch, dass bei KIERKEGAARD nicht mehr das Sub-

jekt oder das Bewusstsein im Zentrum steht, sondern die Existenz, *"wird seine Philosophie im Gegensatz zur Bewusstseinsphilosophie und Bewusstseinspsychologie der Periode seit Descartes wesentlich und primär zu einer Anthropologie"* (op.cit., Seite 14)), der im folgenden kurz zusammengefasst werden soll.

Die Existenz, der in der Existenzialdialektik dem Bewusstsein den Vorrang zu geben ist, bekommt eine ethisch-religiöse, ja sogar christliche Färbung und wird somit zu einer Anthropologie, indem sie so grossen Wert auf die Verantwortung des Menschen zu Gott und somit zu sich selber legt. Der besonders geartete Begriff der Existenz wird nun die Richtung derselben zu bestimmen haben; auf diese Richtung entfallen dabei zwei Momente: erstens gestaltet die christlich-religiöse Fundierung des Existenzbegriffes sie zu einer christlichen Anthropologie; zweitens sieht KIERKEGAARD den Menschen als eine Synthese von Ewigem und Zeitlichem und somit *"die Aufgabe des wahrhaft Existierenden darin, diese Synthese zu werden. Von hier aus gesehen liegt innerhalb des Begriffes der Existenz der Hauptton auf dem Moment des Werdens"* (op.cit., Seite 16). Die Anthropologie KIERKEGAARDS ist also eine des Mensch-Werdens und nicht des Mensch-Seins und diese Entwicklung hat klar in der Richtung des Religiösen qua christlich zu geschehen.

Dieses 'Werden des Menschen' durchschreitet drei Stadien: das unmittelbare oder ästhetische Stadium (hierin ist sich der Mensch der Bedeutung seiner Existenz noch nicht bewusst), das ethische Stadium (in diesem Stadium ist sich der Mensch der Bedeutung seiner Existenz bewusst und versteht unter 'dem Ewigen', das er existierend verwirklichen soll, das Allgemein-Menschliche, das Sittliche etwa im Sinne des kantischen kategorischen Imperatives) und das religiöse Stadium, wobei zwischen der allgemein-religiösen und der christlich-religiösen Haltung zu trennen ist. In diesem

dritten und letzten 'Stadium auf dem Lebensweg' beginnt sich der Mensch, wenn er seine Existenz im eigentlichen Sinne religiös unterbaut, unter dem Begriff des Ewigen die Vorstellung von Gott zu vergegenwärtigen.

Der Uebergang vom einen zum anderen Stadium geschieht nicht, wie man annehmen möchte, durch eine sukzessive Entwicklung oder ein quantitatives 'Ableben' in der Zeit, sondern durch einen qualitativen Sprung. Diese 'Sprünge' werden einerseits durch den Wunsch sich zu verändern wie auch durch eine Unzufriedenheit des Verharrens im jeweiligen Stadium (abgesehen vom dritten und endgültigen) und durch Einsicht in der Unzulänglichkeit des eigenen Seins eingeleitet. Ihnen gehen auch Stimmungen wie zum Beispiel Angst und Unruhe voraus.

Will der Aesthetiker nun in eine wahre Beziehung zu Menschen treten und nicht mehr bloss augenblicksbezogen leben, so gelangt er ins ethische Stadium. Die Religiosität der Immanenz (dies ist jene Anschauung KIERKEGAARDS die lautet, dass jeder Mensch durch sich selbst zu einem Gottesverhältnis - wie zum Beispiel Sokrates - kommen kann) wird im religiösen Stadium zur Transzendenz des Christlichen übergeleitet. Dieses letzte Stadium gewinnt seine Grösse dadurch, dass Gott sich Wahrheit durch die Offenbarung verschafft, und an diese letzte Wahrheit kann der Mensch durch Ablegen der 'alten' und durch den Sprung ins Göttliche teilhaben.

Durch detailliertes Beschreiben der einzelnen Stadien will KIERKEGAARD - sein eigentliches Anliegen - die Uebergänge analysieren (diese Sprünge sind intellektuell nicht zu erfassen, sie bleiben ein Paradox). Die Schrift *"Die Krankheit zum Tode"* befasst sich mit dem Problem des nicht-vollzogenen Ueberganges, des Ausweichens vor dem entscheidenden Wagnis des Sprunges; genau hierin erblickt KIERKEGAARD die Möglichkeit und Wirklichkeit der Verzweigung.

Als sehr schönes Beispiel, wie mir scheint, eines 'vollzogenen Ueberganges' möchte ich die Erzählung von Leo TOLSTOJ, "Der Tod des Iwan Iljitsch", 1961, erwähnen. Der Sterbende gewinnt plötzlich (der Sprung) einen Sinn in sein doch sinnloses Leben. Sein Todesbewusstsein treibt ihn in eine Einsamkeit, in der er sich seiner Vergangenheit eigentlich bewusst wird. Das Wissen um den baldigen, eigenen Tod lässt ihn verzweifeln (wohl eine Verzweiflung an der Zeitlichkeit). Durch die plötzliche Sinnfindung am Ende seines Lebens - das vergangene Leben bekommt im Augenblick des Sterbens doch einen tiefen Sinn -, kann er ruhig und bar jeder Verzweiflung sterben.

Im folgenden soll eine Zusammenfassung des Personenbegriffes bei KIERKEGAARD gegeben werden.

Das Selbst des Menschen, die menschliche Person, kann entweder von sich selbst oder von einem Anderen gesetzt worden sein; da für KIERKEGAARD nur Gott völlige Aseitität besitzt, begründet sich die menschliche Person als von Gott gesetzt. Diese Tatsache hat zur Folge, dass wichtige Beziehungen des Menschen zu Gott geknüpft und im menschlichen Gewissen festgelegt werden. Der von Gott erschaffene und von ihm entlassene Mensch ist durch das Gewissen mit ihm noch verbunden, was einerseits dem Menschen Verantwortung gegenüber Gott, andererseits einen unbedingten Wertmasstab in seinem Verhältnis zu ihm gibt. Das Gewissen bleibt als Möglichkeit immer bestehen, und ob sich der Mensch dessen bewusst ist oder nicht, es bleibt als Verankerungspunkt in der Beziehung des Menschen zu Gott. Zusammengefasst beinhaltet das Gewissen (das Herzstück von KIERKEGAARDS Personenbegriff) folgende Besonderheiten: *"das Gewissen ist das in erster Linie konstituierende Moment des menschlichen Personseins und trägt als solches durchaus statischen Charakter. Begrifflich aber umfasst das Gewissen diese Momente: es bedeutet eine Ver-*

knüpfung des Menschen mit Gott, und zwar eine völlig unzerreissbare Verknüpfung; er fordert vom Menschen Verantwortung, wobei Gott selbst der höchste Wertmasstab ist, und bringt dadurch Ewigkeitsernst in das menschliche Leben" (MEERPOHL, 1934, Seite 55/56).

Da nun das Selbst ein Verhältnis ist, das sich zu sich selbst als einem religiösen Selbst verhält, muss folglich das Selbst, *"wenn es sich richtig zu sich selbst verhalten soll, in seinem Zusichselbstverhalten gleichzeitig sein ursprüngliches Verhältnis zu Gott mitumfassen"* (op.cit., Seite 56). Da die Möglichkeit des Gewissens die vorgegebene 'Anlage' zum Person-sein ist, kann man auch sagen, dass je mehr sich der Mensch seiner Beziehung zu Gott bewusst ist und je klarer und höher sein Gottesbegriff dabei ist, er um so mehr Person ist. Das Bewusstsein, welches das Gewissen, das Gottesverhältnis des Menschen mitumfasst, macht den Menschen erst zur Person. Das Ewige im Menschen, das Selbst, ist unzerstörbar und untrennbar an Gott gebunden durch das Gewissen.

Das Zusammengehören von Gewissen und Bewusstsein - sie sind nur verschiedene Modalitäten des einen Selbst - bedingt, dass eine Störung in dem einen notwendig im anderen zum Ausdruck kommt; dasselbe gilt ja vom Selbst und Gott (ebenfalls zusammengehörende Begriffe): *"verhält sich das Selbst nicht richtig zu Gott, so ist gleichzeitig damit gesagt, dass es sich dann auch nicht richtig zu sich selbst verhält, weil es sich ohne Beziehung zu Gott ja gar nicht in seiner wirklichen Bedeutung erfassen kann"* (op.cit., Seite 63). Andererseits ist ein gestörtes Verhältnis des Selbst zu sich selber auch eines des Selbst zu Gott.

Nebst Gewissen und Bewusstsein tritt nun eine dritte bedeutende Grösse hinzu: der Wille. Der Mensch muss seine im Gewissen geknüpften Beziehung zu Gott mit seinem Bewusstsein erfahren und durch den Willen innerlich bejahen. Je

mehr Wille nun vorhanden ist, desto mehr Selbst; je mehr Bewusstsein, desto mehr Wille und je mehr Wille desto mehr Selbstbewusstsein.

Bei diesem personalistischen System steht der Einzelne im Zentrum, denn er ist die Kategorie des Geistes und vor allem steht und fällt die Sache des Christentums mit ihm. *"Der Einzelne: das ist die christlich entscheidende Kategorie... Religiös betrachtet gibt es nämlich kein Publikum, sondern nur Einzelne; denn das Religiöse ist der Ernst, und der Ernst ist: der Einzelne"* (op.cit., Seite 70).

Im folgenden folgt eine Zusammenfassung der Formen und Stufen der Verzweiflung.

Wie schon erwähnt, besteht die Verzweiflung in einem Ausweichen des Menschen vor der Aufgabe, die ihm durch seine Existenz gegeben ist. Die Existenzaufgabe des Menschen ist eine zweifache: 1. Er muss sich zu sich selbst verhalten als das Selbst, welches er von Natur aus ist; als Synthese aus Ewigkeit und Endlichkeit; 2. Er muss sich zu sich selbst verhalten als das Selbst, welches von einer anderen Macht gesetzt ist und in einer unzerreissbaren Beziehung zu ihr steht (op.cit., Seite 78). Da nun alle Verzweiflung jeweils in einem falschen Verhältnis des Menschen zu sich selbst besteht, ergibt sich einmal - bezogen auf sein Verhältnis zur Synthese aus Ewigkeit und Endlichkeit, das er selber ist - ein Verzweifeltsein an seiner Unendlichkeit, das in einem Mangel an Endlichkeit besteht. Der Mensch berauscht sich sozusagen an seiner Unendlichkeit und stürzt sich ins Grenzenlose und Phantastische. Die Alternative hierzu (im Bereiche der Verzweiflung) ist die Verzweiflung der Endlichkeit, die im Ermangeln der Ewigkeit besteht. Menschen, die so verzweifeln, fehlt jede *"höhere geistige Spannkraft"* und sie haben *"in Beschränktheit und Borniertheit jeden Drang zum Unendlichen verloren"* (Op.cit., Seite 81).

Andererseits ergibt sich, ebenfalls in Bezug auf die synthetische Bestimmung des Menschen, und zwar als Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit, die Verzweiflung wegen der Möglichkeit (in Ermangelung der Notwendigkeit) und deren Umkehrung. Im ersten Falle wird nichts wirklich, die eine Möglichkeit löst die andere ab, und der Mensch wird von sich selbst in Sehnsucht oder Angst weggelockt; im anderen Falle erstickt das Selbst in der *"engen Luft der Notwendigkeit"*, und nur der Glaube an Gott kann helfen, *"der Glaube nämlich, dass es da, wo der Mensch seinen Untergang schon als absolut notwendig voraussieht, für Gott noch immer die Möglichkeit der Hilfe gibt"* (Op.cit., Seite 83).

Hinzu kommt die Verzweiflung unter dem Aspekt des Bewusstseins, und zwar steigert sich mit dem Grad desselben auch die Intensität der Verzweiflung. Zwischen dem Minimum (Verzweiflung die nicht weiss, dass sie Verzweiflung ist) und dem Maximum der Verzweiflung (wenn der Mensch mit dem *"hellsten und klarsten Bewusstsein erkannt hat, dass sein Zustand Verzweiflung ist, und dann noch mit dämonischem Trotz bei ihr verharrt"* (Op.cit., Seite 84)) gibt es theoretisch unendlich viele Zwischenstufen.

In Bezug auf die zweite Existenzaufgabe des Menschen, die metaphysisch-religiöse Beziehung, ergibt sich die Verzweiflung im Hinblick auf Gott. *"Wenn jetzt das Selbst mit dem Bewusstsein, dass es vor Gott steht, verzweifelt, so ist diese Verzweiflung eine 'qualifizierte Verzweiflung', denn sie ist ein sündhafter Ungehorsam gegen Gott. Sobald wir also das menschliche Selbst hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott betrachten, enthüllt sich das Wesen der Verzweiflung als Sünde"* (Op.cit., Seite 92). Die Aufklärung über das wahre Wesen der Sünde vermag nur die Offenbarung Gottes zu geben. Das Entscheidende bei der Sünde ist, dass sie als eine Position zu verstehen ist, als ein *"völliges Abbiegen vom bisherigen Wege und das Be-*

schreiten eines anderen Weges, auf dem man nur solange weitergeht, bis die Sünde bereut wird" (Op.cit., Seite 95).

Ein trotziges und unreumütiges Verbleiben im Zustande der Sünde ist die Grundlage und der Kern jeder Verzweiflung, und der Grad der Bewusstheit, mit dem der Mensch die Sünde erkennt und in diesem Zustand verharret, bildet die entsprechende Stufe der Verzweiflung. Die schlimmste Form der Verzweiflung ist diejenige wider den Heiligen Geist, womit auch jegliche Basis für die Selbstwerdung des Menschen endgültig und bis auf den tiefsten Grund zerstört ist; hierin erblickt der Mensch im Christentum eine Erfindung des Teufels und bezichtigt die Offenbarung Gottes der Lüge.

Zum Schlusse soll nur noch ein Wort zur Ueberwindung der Verzweiflung gesagt werden.

Die ganze zerstörerische Kraft der Verzweiflung zeigt sich in der Bosheit, das ist der Zustand, in dem der menschliche Wille, trotz besseren Wissens, im Zustande der Verzweiflung verbleiben will. Hier gibt es nur Ablehnung des Selbst bis zum dämonischen Hass. Jede Möglichkeit, eine Person zu werden, ist vernichtet.

Für KIERKEGAARD ist die Verzweiflung das einzige Heilmittel der Verzweiflung selbst. Konkreter muss diese Verzweiflung (die die Verzweiflung überwinden soll) als jene 'Wahl der Verzweiflung' gesehen werden, die beim Uebergang vom ästhetischen zum ethischen Stadium der Existenz vorherrscht, nämlich dort, wo der Aesthetiker seinen verzweifelten Zustand der reinen Unmittelbarkeit nur durch die Verzweiflung und durch die Bejahung seines Selbst aus einer tieferen Schicht seines Wesens überwinden konnte. Somit besteht *"die Verzweiflung als Heilmittel"* darin, dass *"der Mensch restlos und absolut über sich selbst verzweifelt: dass er jede Eigenwilligkeit und Autonomie aufgibt, dass er zu nichts wird und sich selbst 'abstirbt' und sich*

dann in bewusster Entscheidung, 'sich selbst durchsichtig', absolut jenem Willen unterordnet, der ihn gesetzt hat" (Op. cit., Seite 131)¹⁸⁾.

D. Zur sprachlichen Analyse des Begriffs- und Wortfeldes 'Verzweiflung'.

1. Vorbemerkung

Hier soll ausschliesslich die Analyse des deutschsprachigen Terminus dargelegt werden, die ich auch als repräsentativ für andere Sprachen ansehen möchte. Die romanischen Sprachen, wie auch das Englische, leiten, im Gegensatz zum Deutschen, 'Verzweiflung' vom lateinischen 'desperare' ab; somit verknüpft sie sich mit 'Hoffnung' (spes) und erlebt ihre semantische Entfaltung als 'Hoffnungslosigkeit'. Da jedoch die Hoffnungslosigkeit eines der tragenden Bedeutungen und somit auch ein zentrales Synonym der Verzweiflung ist, erübrigt sich meineserachtens eine sprachliche Analyse der Ausdrücke lateinischer Etymologie.

Als Grundlage zu dieser sprachlichen Betrachtung bediente ich mich der Wörterbücher von GRIMM und TRUEBNER, wobei ich die Zitate aus GRIMM in der alten Schreibweise belassen habe.

2. 'Zweifel'.

Im Ursprung stand das Substantivum 'Zweifel', woraus das Verbum 'zweifeln' und daraus wiederum das Kompositum 'verzweifeln' gebildet wurde.

Interessanterweise ist das Adjektiv 'zweifel' älter als das Substantiv, und bezeichnet die Eigenschaft, "einen gespaltenen, zweigeteilten sinn habend" (GRIMM). Die Substantivierung, und somit auch die Abstrahierung eines Gemütszustandes setzt erst später ein, nachdem die Stimmung durch-

reflektiert (er) und als solche vereinzelt wurde. Dies weist meines Erachtens auf die Tatsache hin, dass vor dem im Gegensatz zum Adjektiv eher als endgültig zu bezeichnenden Zustand des Zweifels, das mehr dumpfe und vage Gefühl des Zweifels, des Unsicher-seins, anzusetzen ist; dieses Gefühl, vorerst 'entfernt' und noch sachunspezifisch, entsteht spontan als Reaktion - und zwar als emotionale und affektive und nicht intellektuell durchdachte - auf einen Sachverhalt; erst bei zeitlichem Bestehenbleiben des Affektes und beim Problem-werden desselben, wird er, wie auch die ihn evoziert habende neue menschliche Situation, konkreter, präziser, deutlicher, und somit auch objektiver und 'monumentaler'. Als Adjektiv nun beinhaltet 'zweifel' folgende Bedeutungen: 'ungewiss', 'unentschieden', 'strittig', sowie auch 'ungläubig' in Bezug auf Personen.

Wie schon erwähnt, beruht das Substantivum 'Zweifel' auf der Substantivierung des Adjektivs, wobei deutlich hervortritt, dass 'Zweifel' 'aus zwei bestehend' heisst, und somit etymologisch mit 'zweifach', 'doppelt', 'zwei', 'beide', und somit auch mit 'Zweizüngigkeit', 'Falschheit', 'Zweifelhaftigkeit' etc. in Verbindung steht. 'Zweifel' *"enthält als erstes element die indogermanische kompositionsform von zwei..., als zweites die schwindstufe der wurzel pel- 'falten'"* (GRIMM).

Veranschaulichend kann gesagt werden, dass im Zweifel die Sache oder Situation, welche zu einer Entscheidung gebracht werden soll, sich 'in zwei faltet', das heisst, dass aus einem zwei werden und somit die Eindeutigkeit der Ausgangslage zweideutig wird. Trotz der Doppel- oder Zweideutigkeit ist Einheit in Bezug auf die eine Entscheidung verlangende Sachlage gewährt (hierauf weist das Element des 'faltens', das ja nicht ein Abtrennen oder Sondern impliziert). Ein Tatbestand verlangt eine Entscheidung; die vormalige Eindeutigkeit zeigt sich somit als zweideutig.

ursprünglich in Bezug auf ihre Annahme oder Ablehnung.

"Das substantivierte Adjektiv 'Zweifel' bezeichnet den Zustand des Menschen, 'gespaltenen', 'zweigeteilten Sinnes zu sein'; die Grundbedeutung der 'Zweiheit' tritt als Ungewissheit angesichts zweier Möglichkeiten des Entscheidens oder Handelns bis heute meist noch deutlich heraus" (GRIMM).

Geht man von der Vorstellung des Schwankens oder Schwehens aus, so gelangt man zur hauptsächlichlichen Verwendung des Begriffes: *"heute ist Zweifel vor allem ein Gemütszustand, in dem unser Urteil nach zwei Seiten schwankt"* (TRUEBNER). Die Unentschiedenheit bei der Bildung eines Urteils, die Unklarheit über die Beurteilung einer Frage, sowie die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der einwandfreien Bestimmung eines Tatbestandes (besonders bei gerichtlichen Entscheidungen) gehören hieher.

Die älteste Bedeutung von 'Zweifel' ist wohl die 'Unsicherheit im Glauben' (TRUEBNER), vor allem *"wenn das vorbehaltlose unbedingte Vertrauen an Gott und sein Wort Kleinmut und Unglauben Platz macht und beide Haltungen abwechselnd vorherrschen"* (GRIMM). Wird die rein verstandesmäßige und kritische Haltung gegenüber religiösen Fragen offenbar, so bezeichnet 'Zweifel' eher ein seelisches oder geistiges Verhalten (GRIMM).

'Zweifel' wird zu 'Angst', 'Besorgnis' und 'Furcht', wenn er im Hinblick auf die Zukunft, auf die Ungewissheit dem kommenden Geschehen gegenüber, gesehen wird; steht eine Person im Zentrum dieses Zukunftsbezuges, so entsteht 'Misstrauen'.

Der Zweifel in Wissenschaft und Philosophie, als Einwand gegen geltende Erkenntnisse und Systeme ist eine mögliche Verwendung des Begriffes, steht aber abseits vom innerseelischen, emotionalen Bezug, den Zweifel sonst hat.

Interessant ist noch die von GRIMM aufgeführte Möglichkeit des Zweifels als Personifikation und im bildlichen Ge-

brauch: *"hinter den verbildlichungen liegt die vorstellung, dass der zweifel den menschen quält, bedrückt und in der erkenntnisfähigkeit hemmt"*. Es ist offensichtlich, dass es sich hierbei um Projektionen und Objektivierungen von bedrohlichen innerseelischen, subjektiv unerträglichen Affekten und Emotionen handelt; solche Projektionen werden vor allem bei jenen Persönlichkeiten entstehen, die eventuelle, mit dem Zweifel in Beziehung stehende Schuldgefühle nicht bewältigen können.

Als zusammengesetztes Adjektiv sei noch 'zweifelhaft' erwähnt, das geradezu 'schlecht' heissen kann (TRUEBNER); interessant erscheint mir, dass diese Verwendung von 'zweifelhaft' im Sinne von 'schlecht' hauptsächlich im Urteil einer Person über das Verhalten einer anderen Person oder das Objekt, das in direktem Zusammenhang mit diesem Verhalten steht, zu finden ist. Hier fällt der Zweifel des Urteilenden auf die Objekt- und Handlungsebene des Beurteilten und nicht auf diesen Menschen selbst. Obwohl man eigentlich 'zweifelhaft' im Sinne von 'schlecht' auf den Menschen bezogen haben will, verwandelt sich das Ziel und wird durch die Handlung oder das Objekt des (schlechten) Menschen ersetzt.

3. 'zweifeln'

Nebst der Bedeutung von *"von zwiespältiger gemütslage, geistiger verfassung, im urteilen, glauben, hoffen, handeln zwischen zwei möglichkeiten schwanken"* (GRIMM), wobei sich nebst 'Schwanken in der Meinung' auch die Bedeutung der 'Unentschlossenheit' ergibt (TRUEBNER), wird das Verbum 'zweifeln' - im Gegensatz zum Substantivum - viel mehr zur Artikulation der seelischen und geistigen (gemütshaften) Schwankungen und Nöte verwendet. So versteht sich 'zweifeln' als 'wankelmütig und untreu werden' (TRUEBNER), *"zwischen furcht und hoffnung schwanken, im hoffen unsicher werden, kein sicheres zutrauen haben"* (GRIMM), und bekommt

sogar die Denotation 'sich fürchten', 'in Sorge sein', 'jemanden in Verdacht haben', 'etwas verdächtig finden', 'nicht glauben an der Richtigkeit von Aussagen', und dies alles in *"eindeutig negativer Gemütsverfassung und geistiger Haltung"* (GRIMM) verstanden. Interessanterweise bekam im Gebrauch des rheinischen Mittelalters 'zweifeln' die Bedeutung von 'glauben' (TRUEBNER), was sicher als eine bloße Ab- und Sonderart der Verwendung anzusehen ist (obwohl das Entstehen dieser Bedeutung aus der mittelalterlichen Religiosität und ihre Erklärung, alles Irdische sei Trug etc., durchaus einsichtig ist).

Mir scheint viel eher im Verbum 'zweifeln' die Selbstbezogenheit des Zweifelnden und Zweifel-habenden ausgedrückt zu sein, als im Substantivum 'Zweifel'. Für die eigene Person (emotional gesehen) ist es viel bedeutender, dass sie zweifle, als dass ihr eine Sache voller Zweifel erscheine.

Die Komposita des Verbums drücken nun, wie zu erwarten ist, eine intensivere affektive Situation aus: das Gefühl des Zweifelns wird so intensiviert und bedrohlicher; der Extremfall ist ja das Ver-zweifeln, das die äusserste Form des Zweifelns zum Ausdruck bringt ('ver-zweifeln' zeigt eine Verselbstständigung des Zweifelns an; der Zweifel wird selbst zum Problem. Dies ist auch genau das, was BOCHNIK, 1962, meint, wenn er sagt: *"Andererseits stammt Verzweiflung auch aus dem verselbstständigten Wachstum eines Zweifels, der allmählich oder blitzartig der Rationalität entgleitet und der dann übermächtig und entfremdet den emotionalen Bereich aufwühlt und vergiftet"* (Seite 202). 'Bezweifeln' wie auch das unüblichere Verb 'anzweifeln' bekommt somit eine zwischen 'zweifeln' und 'verzweifeln' mittlere Position, und so die Bedeutung von 'ernstlich an etwas zweifeln'. Somit erscheint 'verzweifeln' als der 'Superlativ' von 'zweifeln'.

4. 'verzweifeln'

Die Grundbedeutung 'die Hoffnung verlieren, im Uebermass zweifeln' (GRIMM), 'die Hoffnung aufgeben' (TRUEBNER) zeigt die Steigerung schon an: *"die Vorsilbe ver- verstärkt die Bedeutung der negativen Seite, die in Zweifeln liegt"* (TRUEBNER), und die Zweideutigkeit (Ambivalenz), die im Zweifel beinhaltet ist, wird - wie schon gesagt - zum belastenden Problem (*"Das ist eine unwürdige Verzweiflung, dass du nicht mehr weisst, was du willst, wohin du gehörst. Immer diese Ambivalenz!"* OPITZ, 1979, Seite 170)). Bei diesem Worte können wir also keine positive Bedeutung des Gebrauches erwarten wie in 'zweifeln', wo das Positive im Glauben (in der christlichen Bedeutungssphäre) und in der Philosophie und Wissenschaft angetönt ist (wo Zweifeln einen Erkenntnisgewinn wie auch einen Durchbruch zu einer neuen Welt- oder/und 'Systemsicht' liefern kann).

Nach TRUEBNER kann 'verzweifeln' eine weitere Steigerung erfahren, wenn die Betonung der Hoffnungslosigkeit durch das adverbial gebrauchte Partizip erfolgt (eine Ernte wird zum Beispiel verzweifelt dürftig genannt).

Eine Klärung in der Verwendung von 'verzweifeln' ergibt sich bei der Abgrenzung zum nahverwandten 'verzagen':

- 'verzagen' geht vorallem auf eine charakterliche Veranlagung zurück, und drückt daher eher eine bleibende seelische Haltung aus;
- 'Verzweifeln' kennzeichnet gerade den aus einer Notlage entstandenen akuten Zustande des Augenblicks und kann sich auch mit der Vorstellung grösster Aktivität verbinden. (Dieser Moment der Aktivität zeigt sich auch schön bei KIERKEGAARD in dem Verzweifelt-sich-Selbst-sein-wollen und in dem Verzweifelt-sich-Selbst-nicht-sein-wollen. Bei ihm ist Verzweiflung, sobald ihre Beziehung zu Gott erkannt wurde, immer eine aktive Tätigkeit, wie ja auch die Sünde (was die Verzweiflung unter

anderem auch ausdrückt) bei ihm eine Position ist, ein Gesetztes und nicht ein Fehlen von etwas).

Zusammenfassend seien die gemäss GRIMM wichtigsten Verwendungen des Begriffes angeführt:

Angesichts eines keine Aussicht auf Besserung gewährenden Sachverhaltes ist man ratlos und kann von Hoffnungslosigkeit erfasst werden. Ist dieser Sachverhalt allgemeiner Art, so ist man ihm gegenüber trostlos, ratlos, man verliert die Hoffnung und sieht keinen Ausweg; als zentraler Begriff der christlichen Glaubenslehre hingegen zeigt sich, dass die innere Haltung des Menschen eine ist, welche die religiöse Gewissheit, den Glauben und die Zuversicht auf Gnade und Erlösung aufgegeben zu haben scheint. Somit steht 'verzweifeln' fast synonym (im Frühneuhochdeutschen) für 'von Gott abfallen' (TRUEBNER).

In naher Verwandtschaft zu 'verzagen' stehend, verdichtet sich 'verzweifeln' einerseits mit der Bedeutung 'den Mut sinken lassen, gelähmt werden, keine Kraft zu weiteren Handlungen aufbringen'; in Ablehnung zu 'verzagen' jedoch mit der Vorstellung einer inneren Erregung, die nach unmittelbarem Ausdruck in Wort und Gebärde, oft in Form eines Gefühlsausbruches, drängt, und somit auch mit der Vorstellung höchster Aktivität und entschlossener Bereitschaft, das Letzte einzusetzen, um eine Wendung des Schicksals zu erzwingen.

Steht nun 'verzweifeln' in Beziehung nicht nur zu Situationen und Sachverhalten, sondern auch zu Personen, so schält sich die Bedeutung 'den Glauben an jemanden aufgeben, das Vertrauen zu jemandem verlieren' heraus. Ist diese Person die des Zweifelnden selbst, so heisst es nun 'das Vertrauen zu sich selbst verlieren', was jedoch jüngeren Datums ist, wie GRIMM betont.

5. 'Verzweiflung'

"Wenn der Zustand schwankender Ungewissheit in völlige

Hoffnungslosigkeit übergeht, wird aus Zweifel Verzweiflung" (TRUEBNER). 'Verzweiflung' bezeichnet also generell einen Zustand der Hoffnungslosigkeit und der Trostlosigkeit; dieser kann im Bereiche des Kirchlich-religiösen oder des Weltlichen sein.

Im kirchlich-religiösen Bereiche erscheint die Verzweiflung als Sünde (in mittelalterlichen Beicht- und Bussbüchern erscheint sie unter den 'sieben Sünden wider den Heiligen Geist' (GRIMM), und zwar als Sünde wider die Hoffnung und damit wider den Glauben, die keine Verzeihung vor Gott findet; in ihrer extremsten Ausprägung, auch in der nichtchristlichen Gedankenwelt, ist die verbreitete Auffassung anzutreffen, dass die Verzweiflung die wirksamste Waffe des Teufels sei im Kampfe um den Besitz der menschlichen Seele (GRIMM). Bemerkenswerterweise spricht KIERKEGAARD auch von der Verzweiflung wider den Heiligen Geist, und meint damit auch eine der grössten Sünden des Menschen. Wo die Verzweiflung zum dämonischen Hass führt (dann, wenn gemäss KIERKEGAARD der Mensch die göttliche Offenbarung als Werk des Teufels abtut), da kann auch von einer Waffe des Teufels gesprochen werden, die den Menschen von Gott absondert und ihn ewig in einem Missverhältnis zu Gott (in seinem eigenen Selbst) belässt, was auch als ein Besitzergreifen der menschlichen Seele gesehen werden kann. Mit dem Wort 'Verzweiflung' ist also ein menschlicher Grenzzustand und eine Endsituation ausgedrückt.

Im weltlichen Bereiche trifft man 'Verzweiflung' in der Bedeutung von Rat- und Hilflosigkeit an, die vergeblich einen Ausweg aus einer inneren Not oder äusseren Zwangslage sucht. Die Verzweiflung erwacht aus der Selbstanklage, der Reue, wie auch aus dem Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit. Mit ihr wird hin und wieder eine negative Einstellung zum Leben oder zu einem bestimmten Problem ausgedrückt, und nähert sich Bedeutungen wie 'Resignation',

'Skepsis', 'Pessimismus'.

Obwohl nach GRIMM das sprachliche Empfinden 'Verzweiflung' den Begriffen der Hoffnung, der Zuversicht, vereinzelt auch des Mutes, der Tapferkeit oder Freude gegenüberstellt, so deckt sie sich durchaus nicht mit Hoffnungslosigkeit und Aehnlichem. Das inhaltlich wenig scharf umrissene Wort 'Verzweiflung' kann sich mit verschiedenartigen Gefühlen verbinden, die durch die innere und äussere Not aufgewühlt werden (zum Beispiel mit Niedergeschlagenheit, Missmut, Trauer, Gram, Furcht vor drohendem Unheil etc.) und kann somit eine verschiedenartige Färbung erfahren, wie auch anderseits diese einzelnen Begriffe durch 'Verzweiflung' eine Steigerung erfahren¹⁹⁾.

Zum Schlusse sei noch eine bei TRUEBNER angeführte Verwendung des Wortes erwähnt, die mir darum interessant erscheint, weil sie Rückschlüsse auf das Seelenleben des Menschen erlaubt, und zwar zeigt sie die Fähigkeit und Möglichkeit zu Projektionen auf; eine innere Oede und Trostlosigkeit wird in der Welt mit einer Naturgegebenheit (bei einer gewissen Stimmung) gepaart (was die Daseinsanalyse durchaus bestätigen kann, und zwar so, dass die innere Stimmung auch die Offenheit für weltliche und umweltliche Geschehnisse bestimmt - der Trauernde sieht 'nur' Leichenzüge etc.), so dass man den Entstehungsort der eigenen Stimmung (Verzweiflung) in die Welt hinein projiziert; die Trostlosigkeit, ein Zustand, der sich in einer *"Gebärde grenzenloser Verzweiflung"* zeigt, kann durch eine unheimliche Stimmung entstehen; *"so nennt einer eine Moorlandschaft 'Verzweiflung herausfordernd'. Gelegentlich erzeugen auch Worte diesen Zustand: 'es war bei diesen Worten unheimlich, bis zur Verzweiflung unheimlich in dem Gemach'".* Diese Verwendung lässt auf einen lockeren, zum Teil sogar sinnentfremdeten Gebrauch des Wortes schliessen, das - nach GRIMM - *"in überhöhter ausdrucksweise auch stark abge-*

blaszt in der bedeutung 'innere unsicherheit, verwirrung, unruhe, ungehaltenheit, ärger, überdruß'"treten kann.

6. Zusammenfassung

Aus dieser Wortgebrauchs-Analyse kann man vorallem zwei Erkenntnisse gewinnen:

Einerseits ist die Verzweiflung ein Gemütszustand, der von einer inneren oder äusseren Sachlage bedingt entsteht; sie drückt niemals eine Charaktereigenschaft aus (im Gegensatz zum nahverwandten Verzagen) und kann bei jedem Menschen auftreten. Die Verzweiflung ist eine, ihrer Entstehung gemäss zeitlich lokalisierbare und meistens auch begrenzte Reaktion auf ein unüberwindbar erscheinendes Hindernis, das die Verzweiflung auslöste; es zeigt aus sich heraus auf keine Lösungsmöglichkeiten (und beinhaltet selber auch keine), so dass die Lage oder der Sachverhalt stets hoffnungslos erscheint.

Andererseits zeigt sich, dass die Verzweiflung viele 'Formen' annehmen und viele Kombinationsmöglichkeiten ein-gehen kann; von der eigentlichen Verzweiflung kann sie zur uneigentlichen (bei KIERKEGAARD) Form werden (zum Beispiel Verstimmtheit, Aergernis, Zerrissenheit, Kriminalität, Selbstzerstörung, Kompensationsbemühungen, etc.) und kann sogar so uneigentliche Formen annehmen wie Apathie, Arbeits-unlust, aber auch übermässiger Arbeitseifer und Tatendrang. Die grosse Breite der Verwendungsmöglichkeiten und Synonymie verweist auf die Vielgesichtigkeit der Verzweiflung.

E. Zum Wesen der Identität

1. Vorbemerkungen

Das Problem der Identität soll nur in Bezug auf den Menschen betrachtet werden; somit werden die mathematischen, aussagenlogischen und logistischen Aspekte ausser Betracht fallen, denn sie bringen keine Klärung zum Problem des

Menschen zu seiner Welt und zu sich selber.

Da es sehr schwer ist, das Wesen der Identität präzise und eindeutig zu beschreiben, bin ich ganz der Methode Erik ERIKSONS gefolgt, der durch Untersuchungen von Eigenschaften und Wesensmerkmalen der Identität diese zu konkretisieren und zu beschreiben versucht hat. Einer der besten Versuche, die Identität und das So-sein des Menschen in allen seinen Bezügen zu klären, erscheint mir das Werk von Erwin STRAUS, *"Die aufrechte Haltung"*, zu sein. Diese kleine Arbeit von STRAUS diente mir - implizit und im Hintergrund stehend - als Vorbild, obwohl ich kein Pendant zu dieser Schrift geben, sondern eher beschreibend das Wesen der Identität abzustecken versuchen will.

2. Der philosophische Begriff der Identität

"Der Ausdruck Identität bezeichnet eine gedankliche Beziehung, welche die durch das diskursive Denken ermöglichte Vervielfältigung eines Gegenstandes aufhebt. 'A ist identisch mit B' besagt dann: trotz der Verschiedenheit der Bezeichnung durch 'A' und 'B' ist das damit Bezeichnete nicht Verschiedenes, weshalb die Vervielfältigung und die Unterschiedenheit der Glieder der Identitäts-Beziehung allein im Denken gründet" (RITTER, 1976, Spalte 144).

Diese philosophische Definition der Identität soll den Ausgangspunkt bilden, von dem aus eine Explikation des Begriffes versucht werden wird. Vorab sei erwähnt, dass der Begriff der Identität weder in seiner historischen Entwicklung, noch sein Inhalt im spekulativen Idealismus, wo er zum ersten Male Vertiefung und Entsprechung in der Spekulation fand, verfolgt wird; vielmehr soll der Versuch unternommen werden, die Identität derart zu deuten, dass sie als Terminus eine Aussage macht, die unabhängig von philosophischen Systemen - auch wenn ihre Herleitung und begriffliche Konzeption durch Anlehnung an ein solches

erfolgte, konkret an dasjenige HEIDEGGERS - als relevante anthropologische Wahrheit ein klärendes Licht auf das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt, zu sich selber und zu den Beziehungen zwischen Selbst und Welt werfen kann.

Wie nun obige Definition besagt, geht eine Identitäts-Beziehung aus dem Denken hervor; das heisst, dass das Identitätsprinzip als extrem phänomenalistisch, als Bewusstseinsphänomen, anzusehen ist. Das Denken erschliesst also die Gleichheit zweier Sachverhalte, die strenggenommen voneinander verschieden sind (A und B). Somit kann gesagt werden, dass ein Ding sensu stricto nur mit sich selbst identisch sein kann; zwischen mehreren Dingen kann Ähnlichkeit oder Gleichheit bestehen. Es ist nun die Aufgabe der abstrakten Identität ($A=A$), *"einen allgemeinen Sachverhalt so festzulegen, dass man ihn überall wieder in seinen verschiedenen konkreten Erscheinungsformen als diesen identisch-einen allgemeinen Sachverhalt wiedererkennt. Die abstrakte Identitätsrelation ist also die allgemeinste Grundlage aller Identitätskriterien, mit deren Hilfe wir das identisch Eine im Verschiedenen wiedererkennen"* (KLAUS & BUHR, 1964).

Der klassische Satz der Identität ($A=A$) bildet, so HEIDEGGER, 1957, das oberste Denkgesetz. Da aber das Nennen desselben (die Pflanze ist Pflanze) eine Tautologie ist, muss der Satz der Identität auf etwas Tieferliegendes verweisen. Für ihn verdeckt die geläufige Formel gerade das, was der Satz eigentlich sagen möchte: jedes A ist selber dasselbe (Op.cit., Seite 10). Unter Herbeiziehen einer Aussage PARMENIDES' unternimmt es HEIDEGGER, die Einung in der Einheit, die Vermittlung des einen zum anderen in der Identität darzulegen; PARMENIDES sagt: *"Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein"* (Op.cit., Seite 14). Wenn HERAKLIT die Identität noch nicht explizit

als eine mit sich entzweite Einheit, als eine Identität, die den Unterschied in sich trägt, als bewegliche widersprüchliche Identität, formuliert, so hat PARMENIDES die ausschliessliche Existenz des unveränderlichen Seins, das ewig, absolut und unterschiedslos mit sich selbst identisch ist, behauptet.

Betrachtet man nun einen weiteren Spruch des PARMENIDES, so wird der Weg, den HEIDEGGER zu beschreiten unternimmt, deutlicher: *"Notwendigerweise gibt es Sagen und Erkennen von Seiendem. Denn Sein gibt es, Nichts aber gibt es nicht"* (PARMENIDES, B6). Wenn für PARMENIDES das Seiende als das definiert wird, das erkannt ist und worüber gesprochen werden kann, so bekommt der Satz der Identität als Grundlage das Sein des Seienden, das im Denken erfasst wird. Obwohl das Sein dem Nichts gegenübergestellt ist, erweist es sich, dass das Sein seine Bedeutung erst dann bekommt, wenn es ins Nichts hineingehalten ist (HEIDEGGER, 1929); das Dasein, die Existenz, heisst - und dies hat HEIDEGGER deutlich dargestellt - das ex-sistere, das Heraustreten aus dem Nichts. Dasein heisst ja gerade (für HEIDEGGER) Hineingehaltenheit in das Nichts (HEIDEGGER, 1929, Seite 35). *"Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein"* (ebenda). Somit ist klar, dass Sein und Nichts zusammengehören (Op.cit., Seite 39), und dass die Identität vom Sein des Seienden her gesehen werden muss.

HEIDEGGER betont, 1957, Seite 12, dass der Satz der Identität schon voraussetze, dass man wisse, was Identität heisse und wohin sie gehöre. Diese Voraussetzung ist in der Formel $A=A$ beinhaltet, wenn man A ist A liest, das sagt, dass das Seiende A mit sich selbst dasselbe ist. Somit erfährt man den Satz der Identität: *"Der Satz der Identität spricht vom Sein des Seienden"* (ebenda). Da zu jedem Seienden als solches die Identität, die Einheit mit

sich selbst gehört, und die Einheit der Identität einen Grundzug im Sein des Seienden bildet (Op.cit., Seite 13), so spricht der Anspruch der Identität aus dem Sein des Seienden (ebenda). Das Verhältnis von Denken und Sein wird bei PARMENIDES nun als das Selbe gedacht, das heisst, dass Denken und Sein in das Selbe und aus diesem Selben (der Identität) zusammengehören (Op.cit., Seite 14); Sein gehört also im Denken in das Selbe.

Dieses Zusammengehören von Denken und Sein findet seinen Ursprung im Menschen. Der Mensch ist etwas Seiendes und somit eingeordnet in das Sein. *"Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, dass er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies"* (Op.cit., Seite 18). Da es dem Menschen allein vorbehalten ist, Identität zu orten und zu ergründen, kann das Sein eines Seienden nur im Denken ihre Entsprechung und somit ihre Identität erleben.

Die Sprache ermöglicht es dem Menschen, die Dinge zu benennen; in der zwischenmenschlichen Kommunikation kann die Identität zwischen einem Ding und dem 'Bild' des Dinges im Denken hergestellt, mitgeteilt und intersubjektiv (was ja Objektivität heisst) verifiziert werden. STRAUS, 1968, konnte zeigen, dass die Sprache dem Menschen die Benennung von Sachverhalten und Dingen erlaubt, also einen Akt der Einstufung darstellt, der die Benennung mit sich führt, und so eine Klassifikation erfolgen lässt; diese wiederum vermittelt 'Handlungsanweisungen', die den Umgang mit dem Benannten erlaubt. Da aber Identitäten nicht nur persönliche, sondern auch soziale Geschichte implizieren, wird dem Denken, was ja offensichtlich ist, die Grösse Sprache zugeordnet werden müssen, und somit die Möglichkeit der Mitteilung. Durch Kommunikation ver-

gewissert sich der Mensch, dass Identität überhaupt ist.

"Sein gehört mit dem Denken in eine Identität, deren Wesen aus jenem Zusammengehörenlassen stammt, das wir das Ereignis nennen. Das Wesen der Identität ist ein Eigentum des Er-ignisses" (HEIDEGGER, 1957, Seite 27). Im Ereignis (das von Er-äugen abgeleitet wird) 'erblickt' der Mensch im Denken das Ding und erfasst somit seine Identität; die Beziehung zur Sprache wird offenbar im Ereignis selbst: *"insofern unser Wesen in die Sprache vereint ist, wohnen wir im Ereignis"* (Op.cit., Seite 26).

Das Zusammengehören von Mensch und Sein ereignet sich somit im Denken durch die Sprache; so wie Erkenntnis (Denken) und Sein nach PARMENIDES dasselbe sind, so bekommt der Mensch im Denken (seiner selbst) und im Wissen (seines eigenen Seins) seine eigene Identität.

3. Der psychohistorische Begriff der Identität

Weil das Problem der Identität ein derart komplexes und vielseitiges ist, schien es mir am Besten, unter Beizug des Werkes von ERIKSON, und somit auch seinem Vorgehen folgend, eine eher synthetische Beschreibung der Merkmale und Elemente der Identität vorzulegen, um so ihrem Wesen näher zu kommen. Eine volle Ausschöpfung der Identitätsproblematik hätte den Rahmen dieser Arbeit bei weitem überschritten.

Das Selbstbewusstsein heisst das Sich-bewusst-sein seines eigenen Selbst und das Sich-bewusst-sein, dass man ein Selbst hat. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet es die Ueberzeugung vom Werte der eigenen Persönlichkeit, welche ein Sicherheitsgefühl vermittelt²⁰⁾. Die Persönlichkeit, so sagt auch KIERKEGAARD, ist eine Zusammensetzung, eine Synthese - obwohl sie sich meistens ganzheitlich erfährt und erfahren wird - von Materiellem und Immateriellem, von Leib und Seele; sie äussert sich auch als Interaktion

der beiden miteinander und der beiden mit denen anderer Persönlichkeiten. Das Erleben der Einheit und Eigenheit des 'Ich' als denkendes, fühlendes und wollendes Wesen, bildet psychologisch gesehen den Inhalt des Selbstbewusstseins. (Vom ganzheitlichen Erfassen des Menschen seiner selbst her gesehen, stellt die heutige Medizin mit ihrer Spezialisierung eine sehr uneigentliche Zugangsart zum Menschen und seiner Krankheit dar; der kranke Mensch fühlt sich- obwohl eventuell bloss an einem Organ erkrankt - als ganzheitlich krank, sein ganzes Wesen und seine ganze Persönlichkeit fühlt sich krank und will auch so als Ganzheit gesehen werden)²¹⁾.

Es zeigt sich, dass der philosophische Begriff des Selbst, so wie er bei KIERKEGAARD zu lesen ist, sich durchaus mit dem Begriff des Ich deckt. Obwohl die Begriffs- und Ideengeschichte ohne Zweifel einen Unterschied in der Verwendung der Begriffe 'Selbst' und 'Ich' ausweisen könnte, stellen doch Philosophie und Psychologie (mit ihrem jeweiligen Begriffe) den Versuch dar, das Wesen des Menschen zu ergründen. Auch von der Problematik her - des Menschen Verhältnis zu sich selbst - zeigt sich, dass 'Selbst' und 'Ich' Begriffe sind, die füreinander stehen könnten, vorausgesetzt man erweitere den psychoanalytischen Begriff des Ich, das ja degradiert zwischen Ueber-Ich und Es ein fast kümmerliches Dasein fristet, und sehe ihn als Integrationsort alles dessen, was den Menschen zum Menschen macht und ihn als eine Identität habend erscheinen lässt.

Ganz allgemein lässt sich die Ich-Identität als Summe der verschiedenen Rollen (im soziologischen Sinne), die der Mensch einnimmt, erfassen. Die Summe seiner bewussten Rollen bilden des Menschen Identität, die sich im Idealfall mit der Summe der Bilder, die seine Mitmenschen über ihn machen, deckt. Identität (auch Selbstbild) hat

also einen Bezug zum Kollektivum wie auch zum Individuum. ERIKSON unterscheidet eine personale Identität ("*die wahrnehmbare Sich-Selbstgleichheit und Kontinuität der Person in der Zeit*" (RITTER), 1976, Spalte 148)) und eine Gruppen-Identität ("*die Konstanz der Symbole einer Gruppe trotz Fluktuation der Gruppenmitglieder*" (Op.cit., Spalte 149)). In "*Childhood and Society*" geht ERIKSON ganz besonders der Entwicklung der Identität nach. Wird der anfänglichen kindlichen Identifikation mit den Eltern ("*parental images*") und dem körperlichen Selbst ("*bodily self*") die kulturelle Konnotation gegeben, so entwickelt sich Identität. Diese psychohistorische Identität²²⁾ entwickelt sich aus der graduellen Integration aller Identifikationen; ERIKSON betont aber, dass das Ganze eine andere Qualität besitzt als die bloße Summe ihrer Teile.

Von entscheidender Bedeutung für die Bildung einer positiven Ich-Identität ist gemäss ERIKSON das Vorhandensein des Urvertrauens ("*basic trust*") in der frühkindlichen oralen Phase. Dieses Urvertrauen des Kindes leitet im besten Fall zur Identität in der Adoleszenzzeit über.

Die 'höchste' Stufe des menschlichen Lebens, die reife Erwachsenenphase, ist gekennzeichnet durch die Situation Ego-Integrität versus Verzweiflung (ERIKSON, 1950, Seite 259-261). Hat der Mensch seinen Mitmenschen und den Dingen im Laufe des Lebens Sorge getragen, und hat er sich den Triumpfen und Enttäuschungen des Lebens angepasst, so wird ihm die Belohnung ausbezahlt werden, die Ich-Integrität. So wie der Adoleszenz die Identitäts-Krise eigen ist²³⁾, so ist die Integrations-Krise dem Erwachsenenalter eigen. Diese führt den Menschen "*to the portals of nothingness, or at any rate to the situation of having been*" (ERIKSON, 1958, Seite 254). Obwohl diese Krise die letzte im menschlichen Leben ist, so kann sie bei einem homo religiosus, wie LUTHER oder KIERKEGAARD, eine lebenslang dauernde

chronische Krise sein.

Ein Mangel oder Verlust dieser Ich-Integration ist gekennzeichnet von Angst vor dem Tode. *"Despair expresses the feeling that the time is now short, too short for the attempt to start another life and to try out alternative roads of integrity"* (ERIKSON, 1950, Seite 260). Diese letzte Stufe des Menschen ist so mit der ersten des Urvertrauens verknüpft, dass gesunde Kinder das Leben nicht scheuen werden, wenn ihre Eltern Integrität genug haben, den Tod nicht zu fürchten. Diese enge Verknüpfung zwischen Urvertrauen und Integrität hat ERIKSON am Beispiel von Martin LUTHER zu zeigen versucht; er konkludiert, dass *"I have implied that the original faith which LUTHER tried to restore goes back to the basic trust of early infancy"* (ERIKSON, 1958, Seite 259).

Das kindliche Urvertrauen, die *conditio sine qua non* für ein gesundes und fruchtbares Leben, wird in der intimen Mutter-Kind-Beziehung konsolidiert. Fehlt diese klein-kindliche Beziehung zur Mutter, so können nicht wieder-gutzumachende Schäden und sogar der Tod eintreten²⁴⁾.

Die Integrations-Krise kann dann zu Verzweiflung führen, wenn die ganz personale Identität in Frage gestellt wird - von sich selber oder von der Welt -, und wenn das Bewusstsein in aller Klarheit dieses In-Frage-stellen erfasst; wie bei KIERKEGAARD bestimmt der Grad der Bewusstheit die 'Tiefe' der Verzweiflung.

Eine Definition der Identität, die ERIKSON gibt, lautet: *"ein Gefühl der Identität haben heisst, sich mit sich selbst - so wie man wächst und sich entwickelt - eins fühlen; und es heisst ferner, mit dem Gefühl einer Gemeinschaft, die mit ihrer Zukunft wie mit ihrer Geschichte (oder Mythologie) im reinen ist, im Einklang zu sein"* (ERIKSON, 1975, Seite 29). Die Gemeinschaft ist als zukunftsbezogene insofern verantwortlich, dass jede Genera-

tion der nächsten ein sicheres Inventar, eine sichere 'Grundmenge' an Urvertrauen schuldet und ihr auch sicherstellen muss (ERIKSON, 1958, Seite 258). Der Bezug zur Geschichte zeigt sich im Verhältnis, unter anderem, der Identität zur Ideologie. In der psychohistorischen Entwicklung des Menschen versteht ERIKSON Ideologie als eine unbewusste Tendenz, die religiösem, wissenschaftlichem und auch politischem Gedankengut innewohnt; diese Tendenz soll zu einem gewissen Zeitpunkt die Tatsachen den Ideen anpassen und die Ideen den Fakten, so dass ein Bild der Welt entstehe, das überzeugend genug ist, das kollektive und individuelle Gefühl der Identität zu tragen (Op.cit., Seite 20). Die Ideologie, die auf religiösem Gebiet herrschen kann, hat ERIKSON genauestens in *"Young Man Luther"* untersucht. Bei LUTHER wickelte sich die Identitätskrise um das religiöse Gut seiner Zeit ab, und bei der Ueberwindung dieser Krise konnte er zum Reformator werden (wobei, wie schon erwähnt, bei ihm eine lebenslange Krise personaler Natur vorhanden war). Obwohl LUTHER nur auf religiösem Gebiete Innovationen machen wollte, griffen seine Gedanken direkt auf politischen Bereich über. Wie nun die Ideologie das wissenschaftliche Leben dominieren kann, hat Thomas KUHN, 1967, vorzüglich zu zeigen vermocht. Ein Paradigmenwechsel, um den Ausdruck KUHNs zu gebrauchen, vollzieht sich immer im Vordergrund einer Gruppenidentität, und hat - auch auf religiösem Gebiet - mit der Ideologie im politischen Alltagsleben zu tun.

So wie die Identität mit Ideologie(n) zu tun hat, so muss auch ihre Verankerung in der Realität gewährleistet sein. Sie muss sich errichten können auf einer Faktualität (*"das Universum der Tatsachen, Daten, Techniken.., das sich mit den jeweils entwickelten Beobachtungsmethoden und Arbeitstechniken erfassen lässt"*), einem Realitätsbewusstsein (*"die historische.. Art, die gegebenen Tatsachen,*

Zahlen und Techniken in einem Bewusstsein zu vereinigen, das visionäre Elemente enthält und zugleich dem Menschen die Kraft zur Lösung höchst konkreter Aufgaben gibt") und einer Aktualität (eine "Wirklichkeit, eine historische.. Weise, sich aufeinander zu beziehen, sich im Dienste gemeinsamer Ziele gegenseitig zu aktivieren und zu stützen") (ERIKSON, 1975, Seite 36).

Zum Schlusse seien auf Grund von ERIKSON, 1971, einige Elemente der Identität erwähnt.

Für eine realistische Selbsteinschätzung (vorallem ausgeprägt beim Kinde, das sich bewusst geworden ist, dass es gehen kann, und somit in die lokomotor-genitale Phase einzutreten im Begriffe ist), das grundlegend für eine positive Identität ist, sind verschiedene Elemente notwendig, unter anderem soziale Anerkennung, kulturelle Bedeutung im Sinne von Akzeptieren der altersspezifischen Leistung, Beherrschung und funktionales Vergnügen ("pleasure") und Freude. Einer Identitäts-Formation, die auch in einem Identitäts-Wandel geschehen kann²⁵⁾, liegen personales Wachstum, psychische und soziale Entwicklung, körperliches Wachstum und Festigung, wie auch seelisches Wachstum, zu Grunde.

Die Identitätselemente sind es nun, welche die Identität eigentlich ausmachen; Elemente des Körper-Ichs, der persönlichen und der Gruppen-Identität, der synthetischen und der kollektiven Identität etc., begründen die Identität des Individuums²⁶⁾.

4. Die 'Krankheit des Selbst' und die Identität

Die Verzweiflung, so wie sie dargestellt ist bei KIERKEGAARD, kann man unter anderem in ihrem harmlosesten 'uneigentlichen' Zustande (wo die Verzweiflung noch nicht weiss, dass sie Verzweiflung ist) als Folge einer Identitäts-Diffusion, in ihrem extremsten und absolutesten Fall (wo sie zum dämonischen Hass wider den Heiligen Geist wird)

als Resultat einer (gewählten) negativen Identität erklären.

Unter Identitäts-Diffusion versteht ERIKSON, 1971, Seite 212, folgendes: *"in identity diffusion, however, a split of self-images is suggested, a loss of center and a dispersion..; a young individual may be in a state of mild identity diffusion without feeling thoroughly confused"*. Dies deckt sich offensichtlich mit der uneigentlichen Verzweiflung KIERKEGAARDS. Ein *"loss of center"* ist nichts anderes als das Missverhältnis des Selbst, das In-Missverhältnis-zu-Gott-stehen.

Eine extremste Form der Identitäts-Diffusion ist die negative Identität, die gewählt wird nach vollzogener Ablehnung der persönlichen Identität: *"sie wählen eher eine negative Identität, d.h. eine Identität, die pervers nach denjenigen Rollen und Identifikationen greift, die ihnen in kritischen Entwicklungsstadien als höchst unerwünscht und gefährlich und doch bedrohlich naheliegend gezeigt worden waren"* (ERIKSON, 1956/57, Seite 144). Die negative Identität kann auch den Aspekt einer Flucht (in sie hinein) annehmen: *"oft drückt sich der Verlust des Identitätsgefühls in wütender oder prahlerischer Widersetzlichkeit gegen alles aus, was dem jungen Menschen von der Familie oder der unmittelbaren Umgebung als gute, wünschenswerte Rollen nahegelegt wird"* (Op.cit., Seite 142). Solche Entscheidungen zugunsten der negativen Identität (bei KIERKEGAARD ist ja, wie schon erwähnt, die Sünde auch eine Position; die zerstörerischste Form ist das Nicht-glauben-wollen, dass das Sündenbewusstsein und die Einsicht in die eigene Verzweiflung letztlich eine Offenbarung Gottes sei: alles wird als Blendwerk des Teufels abgetan) *"stellen natürlich den verzweifelten Versuch dar, mit einer Situation fertigzuwerden, in welcher die vorhandenen positiven Identitätselemente einander aufheben"* (Op.cit., Seite 145).

Identitäts-Diffusionen schwereren Grades können zu Störungen der Leistungsfähigkeit führen, "und zwar entweder in der Form, dass sie (d.i. die Menschen, H.V.K.) unfähig sind, sich auf irgendwelche Arbeit zu konzentrieren, oder in Gestalt einer selbstzerstörerischen, ausschliesslichen Beschäftigung mit irgendwelchen einseitigen Dingen, z.B. exzessivem Lesen" (Op.cit., Seite 141). Dieses 'Benehmen' kann ohne Schwierigkeit unter anderem auch als Schutzvorrichtung gegen die Verzweiflung gesehen werden; so wie der Katatoniker (vergleiche SANDLER, 1961/62) seinen Blick auf einen Punkt fixiert, weil diese vollständige Unbeweglichkeit als Wahrnehmungskonstanz ihm die einzige Sicherheitsquelle vermittelt, so stürzt sich ein Mensch in eine Ueberaktivität oder Apathie, um so die Verzweiflung nicht aufkommen zu lassen.

Josef PIEPER, 1937 und 1963, sieht die Acedia (jene 'tristitia saeculi', die im Mittelalter als Krankheit der Mönche bekannt war), als eine Form der uneigentlichen Verzweiflung. Er geht sogar soweit und postuliert, dass diese 'Acedia' die Wurzel der eigentlichen Verzweiflung darstelle. Jene Traurigkeit oder Melancholie lässt sich aber doch von der Verzweiflung derart unterscheiden, als bei ersterer eher eine Passivität vordergründig ist, während bei der Verzweiflung eine "aktive" Ohnmacht (um dies so zu nennen) im Zentrum steht.

Im dritten Teil dieser Arbeit werden verschiedene Formen der uneigentlichen Verzweiflung detailliert behandelt werden.

F. Zusammenfassung

Waren die vorhergehenden Betrachtungen extensiv-detaillierter Natur, so soll es hier gelten, zum Zwecke des Gewinnes einer ganzheitlichen Schau des Verhältnisses der drei hauptsächlich besprochenen Denker - KIERKEGAARD, HEI-

DEGGER und ERIKSON - und ihrer jeweiligen Geisteshaltung, die an diesem Thema repräsentativ zutage tritt, eine Zusammenfassung vorzulegen.

Das Denken KIERKEGAARDS - zu deuten als Protest gegen die Selbstgefälligkeit und Selbstgenügsamkeit der dänischen Christen des letzten Jahrhunderts -, der Religionsphilosophie und introspektiven Psychologie verpflichtet, kreist um das Problem der Beziehung des Menschen zu sich selbst und zu Gott, welcher das Selbst als tragende Grösse eigen ist.

In der Existenzialphilosophie und Daseinsanalyse - zu verstehen als Bemühungen, des Menschen Verhältnis zur Welt, zu den Dingen, zu seiner Umwelt und zu sich selbst zu durchleuchten - manifestiert sich dieser Beziehungskomplex als ein solcher, der zwischen Sein und Denken spielt, in welchem sich, verwandt dem Selbst KIERKEGAARDS, die Identität ereignet.

Identität wiederum zeigt sich auch bei ERIKSON, als Vertreter der psychohistorisch orientierten, praxisbezogenen Psychoanalyse, als zentraler Begriff, zu verstehen als Resultat eines Bemühens des Menschen mit sich selbst, der Welt, seiner Umwelt und Gott.

Unterliegt dieses Bemühen Störungseinflüssen, so können Identitäts-Diffusionen und negative Identitäten entstehen, die zu Verzweiflung führen.

Damit manifestiert sich aber, kehrt man zum Ausgangspunkt zurück, die Aktualität KIERKEGAARDS: auch er sieht die Verzweiflung als Resultat eines Missverhältnisses des Menschen zu seinem Selbst und somit auch zu Gott.

Beider, KIERKEGAARDS und ERIKSONS, Bemühungen erwachsen aus einem Engagement in ihrer jeweiligen Zeit und Umgebung, wo es galt, der Unbill der Zeit Stirn zu bieten; KIERKEGAARD durch ein Aufrufen zu Innerlichkeit, ERIKSON durch ein Ermahnen der Gesellschaft, mit ihren Individuen sorgfältig umzugehen.

II. DAS KONZENTRATIONSLAGER ALS EXTREM- BELASTUNGSSITUATION

Thus, in our journey through the valley of despair we encounter evidence, however tenuous that evidence may be, that despair is not a dead end to which man is inevitably driven, but is in some cases the prelude to a fuller understanding of human existence, a realistic understanding that nevertheless at least lends hope that there is a pathway to hope.

(C.S. EVANS, 1975, Seite 41)

A. Einführung

Fragt man sich, warum ein Thema wie das von Konzentrationslagererlebnissen gewählt wurde, um das Problem der Verzweiflung anzupeilen, und warum gerade Erlebnisse aus Extrembelastungssituationen - eben exemplifiziert anhand von Konzentrationslagererlebnissen - die Grundlage für ein Verständnis des Wesens der Verzweiflung liefern konnte, so könnten die Antworten folgendermassen lauten:

Zum ersten: die reiche und zum grössten Teil qualitativ sehr hochstehende Fülle von primärer und sekundärer Literatur über das Konzentrationslager und das Leben darin ist sehr geeignet, um theoretische Konzepte und Theorien überhaupt zu überprüfen. Das vorhandene Material ist derart reichhaltig, dass die verschiedensten Fragen beantwortet werden können, so auch die Frage nach dem Wesen der Verzweiflung.

Es geht also darum, die vorhandene, aus naheliegenden Gründen ausgewählte Literatur auf ihre 'Aussagekraft' in bezug auf das Problem der Verzweiflung hin zu befragen. Die so entwickelten Konklusionen wollen sich nicht auf das Thema der Konzentrationslager und auf Erlebnisse von Menschen, die diese durchlebt haben, beschränkt wissen, sondern sie sollen allgemeine 'Tatsachen' über das Wesen der Verzweiflung ausdrücken.

Die Wahl des abzuhandelnden Themas verwies mich auf literarische Grundlagen und auf die aus ihr abzuleitenden bestmöglichen Arbeitsmethoden, so dass ich es natürlich fand, die Arbeit in der vorliegenden Art durchzuführen; ein theoretisches Konzept - so meine Absicht - wurde aus Geschichte, Literatur, Psychologie, Medizin, kurz, aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Denkens, deduziert: das vorhandene Material wurde von mir also dazu benutzt, 'Grundwahrheiten' über das Wesen

der Verzweiflung aufzuzeigen und deren universale Bedeutung zu unterstreichen.

Dies führt uns zur zweiten eingangs gestellten Frage, warum nun Extremsituationen menschlichen Daseins gewählt wurden, um die Allgemeingültigkeit eines theoretischen Konzeptes sichtbar zu machen. So wie der Normalzustand menschlichen Seins, wie die Norm überhaupt, am klarsten und prägnantesten mittels ihrer Negation aus dem Abnormen, dem Pathologischen oder dem Ungewöhnlichen aufzuzeigen ist, so glaubte ich, dem Wesen der Verzweiflung aus dem Bereiche, wo sie eben entsteht und wirkt, am besten habhaft werden zu können. Das Extreme, ja sogar Absolute der Verzweiflung selbst kann nur in Lebenssituationen, die von Extremen und Grenzsituationen gekennzeichnet sind, verstanden werden; dass Erlebnisse aus der Konzentrationslagerhaft dazu geeignet sind, die Verzweiflung und ihre Entstehung verständlich zu machen, liegt auf der Hand.

Es ist ebenfalls die Absicht dieses Teiles wie auch der ganzen Arbeit, zu zeigen, wie Verzweiflung in der Regel kollektiv nie zu lösen ist; obwohl Tausende von Menschen den gleichen Extremlastungen ausgesetzt waren und ihr restliches Leben nach der Befreiung in Verzweiflung und Resignation leben müssen, haben die meisten von ihnen die Befreiung von der Verzweiflung nur auf individuellem Wege zustande gebracht, kurz: durch das eigene Selbst.

Die Wahl des Mediums, mit welchem das Problem der Verzweiflung angegangen wurde, ist nicht zufällig: zu den oben erwähnten Gründen tritt die Tatsache, dass hierzu Langzeituntersuchungen und -studien - also 'objektives' Material - vorliegen. Mein primäres Interesse und meine Absicht war, das Wesen der Verzweiflung kennenzulernen; durch dieses Interesse getrieben, fand ich - auf der Suche nach geeignetem Material - eine 'Welt' geschichtlicher Fakten vor, die in sonderlicher Weise imstande war, eine

Veränderung bei Menschen so herbeizuführen, dass Verzweiflung unter anderem das Resultat dieser Veränderung darstellt. Um es mit KOGON, 1974, zu sagen: *"Es ist keiner so herausgekommen, wie er hineingegangen war"* (Seite 382).

Bei meiner Vertiefung in die Literatur und bei der Ueberprüfung meiner Ideen und Theorien konnte ich feststellen, dass diese hier gewonnenen Erkenntnisse derart zu verallgemeinern sind, dass eine 'Formel' gefunden werden konnte, die das Wesen der Verzweiflung kennzeichnet: Verzweiflung entsteht dann, wenn des Menschen Identität (oder Teile davon), seines Selbst (KIERKEGAARD), seine Ich-Identität, zerbrochen, zerstört oder vernichtet worden ist; wesentliche Charakteristika seiner Identität bilden die Grundmodi des psychischen Seins des Menschen bei seinem In-der-Welt-sein: die Weltlichkeit, Leiblichkeit, Zeitlichkeit und die Begegnungsfähigkeit (von USLAR). Den Zusammenhang zwischen Verzweiflung und Identität, wie dies bei KIERKEGAARD aufgezeigt werden kann, glaube ich offenbar gemacht zu haben.

Als Arbeitsgrundlage ist unter Verzweiflung in diesem Teil - nebst dem Inhalte des Begriffes bei KIERKEGAARD - folgendes zu verstehen: die KZ-Zeit wird heute als sinnlos und lebenszerstörend erlebt; die heutige Stimmungslage ist eher gedrückt; Gefühlsansprechbarkeit ist kaum vorhanden (MATUSSEK, 1971, Seite 100). Hinzu kommen noch das Gefühl des Entwurzelt-seins, Verlust des Urvertrauens gegenüber der Welt und den Menschen, Fixierung an die Vergangenheit und das Keinen-Sinn-für-die-Zukunft-sehen. Da in dieser Arbeit mehr Wert auf die Genese der Verzweiflung gelegt wurde, sah ich eine Vertiefung und die Ausprägung der Verzweiflung beim Einzelnen als sekundär an.

B. Geschichte oder Schicksal ?

1. Schicksal und Ideologie

Man hat die Lagerrealität (seien es Konzentrations- oder Vernichtungslager gewesen) während der Nazizeit als ein Experiment bezeichnet, wie es noch keines bisher gegeben habe (UTITZ, 1948), und viele Gefangene konnten sich des Gefühles nicht erwehren, Objekte eines ungeheuerlichen sozialen Experimentes zu sein (ADLER, 1955, Seite 621) - nebst ihrer Ohnmacht gegenüber dem Versuche, ihr eigenes Schicksal für sich selber intellegibel zu machen und sinnvoll zu verstehen zu versuchen²⁷⁾.

In einer Zeit, da es dem Naziregime noch 'gut' ging (vor Kriegeausbruch und vor dem Beschluss der Endlösung) und aus den KZ entlassene Juden noch Möglichkeiten hatten, auszuwandern²⁸⁾ - man hielt sie ja gerade dazu an - , wurden, so mag es scheinen, ganz bestimmte Ziele mit den Lagern verfolgt (BETTELHEIM, 1943, Seite 418; vgl. ebenfalls KOGON, 1974):

- Die Gefangenen als Individuen zu 'brechen', aus ihnen "*docile masses*" zu machen, die keinen Widerstand mehr leisten sollten;
- Den Rest der Bevölkerung damit zu terrorisieren;
- Ein 'Uebungsfeld' für die Gestapo zu schaffen;
- Der Gestapo ein experimentelles Laboratorium zu geben.

Diese 'Ziele' können aber niemals als Inhalte eines systematischen, experimentellen Ablaufes eines Programmes (geplant und konzipiert als Experimente) gesehen werden. Vielen Beschreibungen von Erlebnissen in Lagern ist zu entnehmen, wie 'unwissenschaftlich' die Lagerpolitik (gemessen am täglichen Leben in der Lagersituation) des Dritten Reiches eigentlich war (so z.B. FRANKL, BETTELHEIM, WIE-

CHERT etc...)). Die Frage nach dem Substrat menschlicher Verhaltensmöglichkeiten im Lichte eines historischen Phänomens stellen zu wollen, würde heissen, sie zu beantworten, um sie dann ad acta legen zu können; es würde heissen, sie in der Geschichte aufgehen zu lassen, und so für den allenfalls 'nötigen' Griff unerreichbar zu machen. Die 'Lösung' des Lager-Problems scheint nicht auf dem Wege einer 'System-Analyse'²⁹⁾ gefunden werden zu können (obwohl Analysen wie diejenige KOGONS unentbehrlich für ein Verständnis des Problems überhaupt sind), denn das Schicksal der einzelnen Menschen, das Gute und Böse der Individuen im Lager, dies ist das Entscheidende für ein Verständnis der vielen verschiedenen Reaktionen auf das Lagerleben und die vielen verschiedenen Haltungen und Einstellungen zum Mitmenschen und zum eigenen Schicksal im Lager.

In einer Dialektik zwischen Nazi-Ideologie und Einzelschicksal, zwischen Gestapo, SS, Lagerwache qua Verfolger, und Jude, Widerstandskämpfer, Lagerhäftling qua Verfolgter, kann als Synthese ein Bild der Relevanz und Tiefe des Erlebten für den Betroffenen während und nach der Lagerzeit entworfen werden, wie auch für eine Gesellschaft, die diese Probleme noch lange nicht bewältigt hat, sondern vielmehr sich stets dabei ertappt, wie sie ihre Vergangenheit verdrängt. Ich sage bewusst 'entworfen', denn - so wird immer wieder von ehemaligen Lagerhäftlingen gesagt - ein Verständnis für oder sogar ein Einfühlen in das Schicksal der Betroffenen von Menschen, die nicht 'dabei' waren', ist nicht möglich³⁰⁾.

2. Das Problem der Objektivität

Wenn von vielen Autoren das 'Dabei-gewesen-sein' als conditio sine qua non für ein Verständnis und ein Sich-Einfühlen-Können in die Probleme der ehemaligen Lagerhäft-

linge postuliert wird, so kann andererseits gefragt werden, wie es nun mit der Objektivität der Berichte und Beschreibungen des Erlebten bestellt sei. KOGON sagt wiederholt, dass nur sehr wenige Menschen das 'innere System' der Konzentrationslager kannten und die Lagerpolitik der SS durchschauten. ROEPKE, 1945, hebt hervor, dass weder ein in Deutschland lebender Deutscher, noch ein Ausländer die 'deutsche Frage' zufriedenstellend hätte analysieren können; die Frage nach der Objektivität von Berichten muss folglich ein Problem bleiben.

FRANKL, 1957, glaubt dem Problem am besten dadurch begegnen zu können, dass er - als Rechtfertigung seiner Inanspruchnahme objektiver 'Berichterstattung' und Wahrheitsdarstellung - die Objektivität durchaus als Problem sieht, aber den Mittelweg zwischen den durch Subjektivität gefärbten, zum Teil einseitigen Schilderungen und Deutungen des Erlebten einerseits, und der Ueberzeugung, dass man 'dabei gewesen sein muss', um überhaupt eine Ahnung von den Belastungen und ihren Folgen haben zu können, andererseits, beschreitet³¹⁾.

Bei FRANKL, 1961, lesen wir: *"In den Konzentrationslagern erlitt das menschliche Dasein eine Deformierung. Diese Deformierung nahm solche Ausmasse an, dass es fraglich erscheinen musste, ob ihr Beobachter, wenn er selber sich im Lager befand, überhaupt noch eine genügende Objektivität seines Urteils behalten konnte. In psychologischer Hinsicht musste ja seine Fähigkeit, sich selber oder andere zu beurteilen bzw. zu bewerten, mit affiziert sein"* (Seite 733). *"Während der Aussenstehende zuviel Distanz hatte und kaum sich einzufühlen vermochte, hatte derjenige, der "mitten drin" stand und sich schon eingelebt hatte, schon längst viel zu wenig Distanz. Mit anderen Worten, das grundsätzliche Problem lag darin, dass man annehmen musste, der Masstab, der an die deformierte Lebenswirklichkeit angelegt*

werden sollte, sie selber verzerrt" (Seite 744). Das, was nun FRANKL dennoch nicht abhält, über seine Erlebnisse zu berichten, bezeichnet er mit der 'objektiven' Tatsache, dass trotz erkenntniskritischer Bedenken, "von Seiten psychopathologischer und psychotherapeutischer Fachmänner das einschlägige Material ihrer Selbst- und Fremdbeobachtungen, die Summe ihrer Erfahrungen und Erlebnisse, zu Theorien verdichtet ((wurden, H.V.K.)), von denen nicht allzu viel als subjektiv abzustreiten ist; stimmen sie doch im wesentlichen so ziemlich miteinander überein" (Op.cit., Seite 744). Das, was als Objektivität oder emotionale Distanz erscheint, ist oft das Resultat eines Abarbeitungsmechanismus³²⁾.

BETTELHEIM rechtfertigt seine Objektivität auf zwei Ebenen: er ist sich der progressiven Distorsion des Ichs als Beobachtungsinstanz durch die auf es eingehenden und durch es registrierten Erlebnisse bewusst; er schützt seine Persönlichkeit vor Veränderungen dadurch, dass er die Gefahr (die potentiell und aktuell immer vorhanden war und somit eine echte Bedrohung darstellt) objektiviert: er 'sammelt' regelrecht Beobachtungen und Verhaltensmuster der Häftlinge im KZ. Dieses "*private behavior*" (BETTELHEIM, 1943) ist ein sofortiger Schutz gegen Desintegration. Als BETTELHEIM sah, wie seine Mithäftlinge zu lügen, zu konfabulieren, zu vergessen usw. begannen (alles Schutzmechanismen gegenüber der überwältigenden Realität des Lagerlebens), war er sehr darüber besorgt, ob er selber noch 'Eigenkontrolle' besass. Somit analysierte er systematisch die eigene Person - in bezug auf ihre Reaktionsmuster -, und die Verhaltensweisen seiner Mitmenschen. Trotz alledem konnte er dennoch eine Veränderung des eigenen Ichs feststellen, und zwar als eine Spaltung desselben in erlebendes und beobachtendes Ich. Diese 'Persönlichkeitsspaltung' in Subjekt und Objekt bewahrte ihn also

(so seine Aussage) vor einer Desintegration der eigenen Persönlichkeit³³⁾.

Nebst dieser Selbst- und Fremdbeobachtung im KZ als Grundlage der Bewahrung der Objektivität bei BETTELHEIM³⁴⁾, rückt noch eine zweite Ebene der Rechtfertigung der Objektivität seiner Aussagen in den Vordergrund: die geschichtliche Entwicklung seiner eigenen Persönlichkeit, wie er selber sagt. Die verschiedenen Stadien in seinem Leben halfen ihm, seine gesellschaftskritische Analyse und seine Kassandra-Rufe gegenüber dem seiner Autonomie verlustig gehenden Individuum in der Massengesellschaft als objektiv zu erklären (dies trifft auch für die Erlebnisse aus dem KZ zu, die er verarbeiten und für seine Gesellschaftstheorien fruchtbar machen konnte). Die verschiedenen Stadien waren sein gesellschaftspolitisches Engagement nach dem 1. Weltkrieg, mit dem Ziel, die Gesellschaft zu verändern; seine eigene Psychoanalyse mit dem unterschwelligen Wunsch, das Individuum zu verändern; seine KZ-Erlebnisse und seine Auswanderung und Etablierung in der Neuen Welt. Diese 'Epochen' waren schon 1943 (bei der Niederschrift seiner klassischen Beschreibung des KZ-Lebens) derart in ihm integriert und gefestigt, dass er schon 4 Jahre nach seiner Entlassung aus der Haft den höchsten Grad an Objektivität erreicht hatte: *"When coming to this country ((USA, H.V.K.)), immediately after his release from the camp, the author started to write down his memories as far as the case material concerned. He hesitated for three years to interpret it, because he felt that his anger about the treatment he had received might endanger his objectivity. He now ((1943, H.V.K.)) thinks he has reached as objective an attitude as he can ever expect to reach"* (Seite 423/4). Einer der entscheidendsten Faktoren, die zur Erreichung dieser höchsten Stufe möglicher Objektivität beigetragen hat, war die Gewissheit, dass innerhalb kurzer Zeit, die Gestapo - seine alten 'Pei-

niger' - als Institution vernichtet sein würde (Seite 424). Mit dieser Gewissheit konnte er wohl seine unbefriedigten Rachedgedanken objektivieren und somit eine ungünstige subjektive Verfärbung seiner Interpretationen eliminieren.

Es geht hier nicht darum, das Problem der Objektivität zu lösen, sondern aufzuzeigen, wie schwer es ist, Objektivität zu verstehen, und welche ehrliche Bemühungen Autoren an den Tag legen, um objektiv zu sein. Die Abhängigkeit der Objektivität von der menschlichen Subjektivität, von menschlichen Subjekten, untermauert die Tatsache, dass die *"Objektivität als Haltung"* die *"Anerkennung der Endlichkeit und Bedürftigkeit des Menschen dem Sein gegenüber"* ist (STRASSER, 1964, Seite 80). Wenn das Enthüllen des Objektivitätsaspektes der Wirklichkeit nur mittels subjektiver Praxis menschlicher Subjekte geschieht (STRASSER), und die Intersubjektivität als Objektivität definiert wird³⁵⁾, so können wir mit FRANKL (siehe oben) getrost sowohl den Beschreibungen ehemaliger Häftlinge folgen, wie auch den Deutungen aussenstehender 'Fachleute' in der Literatur unsere Aufmerksamkeit schenken. Gefährlicher Subjektivismus wird erst dort anzutreffen sein, wo das Beharren auf und das Verbleiben in der Vergangenheit den Inhalt des 'neuen Lebens' (der Gegenwart und der Zukunft) bildet. Eine solche Einengung der zeitlichen Ausgerichtetheit und Orientierung (der Zeitlichkeit überhaupt) des Menschen wird die Frage der geschichtlichen Einordnung des persönlichen Schicksals unbedingt entstellen und somit die Bedeutung der Geschichte für den Menschen verfälschen³⁶⁾.

3. Schicksal und Geschichte

Das Schreiben von Geschichte und das Anstellen von Reflexionen über die Geschichte und geschichtliche Ereignisse geschieht stets in einer impliziten und stets schon vorweggenommenen Zeitstruktur und Zeitorientierung. Wo ist aber die Grenze zwischen Vergangenheit (Geschichte) und

Gegenwart anzusetzen ? Warum ist es so schwer, über zeitgenössische Kunst, Literatur, Geschichte zu urteilen, und weshalb können wir ohne Mühe *"die grossen Dichter des 17. Jahrhunderts aufzählen, während unser Urteil über zeitgenössische Poeten unsicher und zögernd ist? Offenbar darum, weil wir - Ich und Du - zusammen die Geschichte unserer Tage "machen" "*(STRASSER, Seite 114³⁷).

Es muss also Zeit verfließen sein, bevor man die Relevanz des Erlebten, des Zeitgenössischen oder des eigenen Schicksals klar vor Augen haben kann. Die Bedeutsamkeit eines gegenwärtigen Leidens für eine spätere Zeit kann nicht erahnt werden. Wie schon gesagt, verunmöglicht die 'pathologische' Orientierung (Fixierung) in der Vergangenheit (Verzweiflung an der eigenen Vergangenheit) sowohl eine 'objektive' Platzierung derselben Vergangenheit im Fluss der Zeit, der Geschichte, und dies sowohl für die eigene Person wie auch für die Schicksalsgenossen, wie auch eine Ausarbeitung der Bedeutung für die Gesellschaft und für die Menschheit überhaupt. Trauer, Depression und Verzweiflung - Folgen unbewältigter Vergangenheit, wie auch körperliche Krankheiten als Folge der Lagerzeit (von BAEYER, 1961; BENSHEIM, 1960; KLUGE, 1958; MATUSSEK, 1971; TRAUTMANN, 1961) - verschliessen dem Menschen den Zugang zur möglichen Sinnfrage, die ja nur bloss immer gestellt und beantwortet werden kann in bezug auf eine grundsätzliche Zukunftsorientiertheit³⁸). *"Während Trauer und Verzweiflung uns gleichsam an die Vergangenheit festnageln und die Offenheit der Zukunft verschliessen, weiten Hoffnung und Erwartung unser Sein in die Zukunft aus"* (von USLAR, 1973, Seite 402).

Menschen, die in der durch Terror³⁹) (gekennzeichnet durch die Annihilierung als Sinn- und Wertberaubung der persönlichen und sozialen Existenz) bestimmten national-sozialistischen Zeit leiden mussten (von BAEYER et al., 1964),

sind überfordert in ihrer Arbeit 'an' der Welt und Umwelt (vgl. hierzu STRAUS, 1961), wie auch unfähig, ihre Welt mit anderen Menschen zu teilen⁴⁰⁾. DES PRES, 1976, konnte sehr eindrücklich darlegen, wie die Beschreibungen überlebender KZ-Häftlinge ihre erlebte 'psychotische Umwelt',⁴¹⁾ mit der Sprache und dem Vokabular der durch alle Zeiten hindurch beschriebenen Höllenvorstellungen zu schildern suchten:

"The concentration camps are plainly an embodiment of the archetype we call Hell. They were "hell on earth", as everybody says" (Seite 171). Für uns, die nicht 'dabei' waren, können die Lager als *"terminal images"* (Op.cit., Seite 177) erscheinen, die die realisierten Archetypen *"of eternal victimhood and of evil for ever triumphant"* (idem) darstellen, aber für die Opfer und vorallem für die Ueberlebenden kann nur aussermenschliche, überindividuelle Kraft, Orientierung auf Transzendentes und der Glaube an einen Uebersinn (FRANKL, 1950) jedwelcher Art einen Sinn im Weiterleben-Wollen geben⁴²⁾. Fehlt dieser Glaube oder diese Orientierung, so ist Verzweiflung oft das Resultat.

Anhand eines Beispieles - des Schicksals der Juden⁴³⁾ - soll kurz die 'Reorientierung' an der Geschichte und somit an der Vergangenheit mit samt ihrer Tragik gezeigt werden. Die historische Tragik der periodischen, ja zyklisch wiederkehrenden Schicksalsschläge in der aufgerollten Linie der Geschichte ist wahrlich eines der erschütterndsten Kapitel des Menschentums überhaupt. Der Sinn des Einzelschicksals kann nur in der Geschichte gefunden werden (trotz Glaube an einen Uebersinn), denn so wie der Sinn der Geschichte nicht jenseits der Geschichte liegen kann (von USLAR, 1978, Seite 56), so auch der Sinn des Einzelschicksals nicht jenseits der Geschichte selber. *"Das Unheimliche der Geschichte liegt aber auch darin, dass sie die Abgründigkeit menschlicher Existenz, das Dämonische und Negative ihrer Möglichkeiten, enthüllt, vor dem wir erschrecken und das uns in*

Angst und Furcht versetzt" (idem). Um dennoch einen Sinn für die Zukunft zu finden, bedarf es doch grosser Hoffnung und der Grösse im eigenen Menschsein.

4. Sinn und ethische Konsequenzen

In Anknüpfung an das oben Gesagte möchte ich folgendes aus ADLER, 1955, Seite 623, zitieren: *"Man kann die Geschichte der in der Gefangenschaft beherrschten Menschen als eine Geschichte der Ohnmacht bezeichnen. Für jedes in der Geschichte auftretende Individuum, selbst wenn es handelnd gedacht ist, lässt sich der Faktor der Ohnmacht nachweisen, da dem Willen aller Geschöpfe eine Grenze gesetzt ist, wo ihre Macht, d.h. ihr Vermögen zum Handeln, in Ohnmacht mündet. Diesen Faktor der Ohnmacht nennen wir das Schicksal in der Geschichte, denn es wird dem Geschöpf geschickt, ihm zugewiesen, damit es seine Begrenzung als ein erschaffenes und vergängliches Individuum erfahre. In einer normalen Gesellschaft erscheint dieser Faktor in ruhigeren Zeiten in eine unerforschlich bedrückende Ferne gerückt, und wo man seine Wirksamkeit verspürt, wird er manchmal als göttliches, aber immer als aussermenschliches Agens empfunden".*

So wie die Frage nach der tragischen Schicksalsverstrickung (ADLER) unbeantwortbar ist, so muss der Sinn des Faktors der Ohnmacht gefunden werden, bevor sie in *"unerforschlich bedrückende Ferne"* gerückt ist. Von Schuld soll nicht die Rede sein, obwohl das Alte Testament von ihr spricht. Es geht vielmehr darum, eine Bedeutung und Sinnhaftigkeit eines vergangenen, aber doch noch immer wieder möglichen Tremendums für jeden Juden (auch für den, der nicht im Lager war) und für jeden Menschen (auch für den, der noch kommen wird) aufzuzeigen. Auch soll nicht vom Einzelschicksal und vom Opfer ausgegangen werden, denn dies würde eine Vermischung verschiedener Denkkategorien

mitsichbringen (man kann die Opfer des KZ's keine Märtyrer nennen, denn dies würde eine Katastrophe gegenüber dem eigenen Gottesglauben bedeuten (COHEN, 1974).

Historisch gesehen, können die KZ nicht transzendiert werden; es gibt keinen Weg, um ihre Geschichtlichkeit ("*historicity*") zu überspringen; ganz im Gegenteil muss der Abgrund ("*abyss*") genauer untersucht werden, wenn es für ihe keine Transzendenz gibt (Op.cit., Seite 20). Somit kann bloss ein Hineintauchen ins Tremendum, in den Abgrund, eine Klärung und eine Antwort bringen. Wie bereits erwähnt wurde, kann das Mysterium Tremendum wohl ein Anfang sein, aber eine Auflösung im Göttlichen, ein 'Einmünden' im Heiligen, wie dies COHEN postuliert, ist wohl ein 'Ueberfliegen' der Tiefe⁴⁴⁾, ohne je darin gewesen zu sein: *"It is no less the case if one listens, as the text unfolds its narrative, that what begins in ferocity ends in a bird with an olive branch and a rainbow. The terror-mystery of the Holy becomes the love-mystery of the Holy and the terror dissolves into grace"* (Op.cit., Seite 16).

Für den Juden, für jeden Juden, sind die KZ historisch real, und dies in wörtlichem Sinne: *"The Bible commands that every Jew consider himself as though he went forth in exodus from Egypt. The grammatical authority of the Haggadah makes clear that this is no metaphor, what ever our wish to make Biblical Language metaphoric⁴⁵⁾. The authority is clear: I was really, even if not literally, present in Egypt and really, if not literally, present at Sinai"* (Op.cit., Seite 21). Diese Realität, von der COHEN spricht, muss für den Nicht-Juden zum blossen Paradigma werden; aber das 'Blosse' am Paradigma kann in einem persönlichen Ethos⁴⁶⁾ zur ewigen Wahrheit erhoben werden, und die Ohnmacht in der Geschichte kann - eben über den Weg eines persönlichen Ethos - zur selben Realität werden, die COHEN nur für die Juden postuliert. Das Tremendum im Zuge

eines "moral judgement" als absolut böse zu bezeichnen, ist nicht genug, denn absolut Böses ist ein Paradigma (Op.cit., Seite 8).

Entfernt man sich vom moralischen Urteil, worin für den Nicht-Juden *"the genocide of the Jews... an objective phenomenon which... by its definition, appears to exclude him"* (Op.cit., Seite 8), ist, und integriert man in einem eventuellen Urteil des persönlichen Ethos die Anschauung (indem man sie übersteigt!), dass - wiederum für den Nicht-Juden - die KZ ein blosses Paradigma menschlicher Brutalität, ein blosses Epiphänomen waren (Op.cit., Seite 21), so wird diese Realität nicht nur für die Juden in ihre Liturgie eingehen, sondern für jeden Menschen als verantwortungsbewusstes Individuum zur absoluten Realität werden (*"It ist mandatory that this real presence of all Israel in the death-camps, experiencing the Tremendum, enter the liturgy as surely as it entered the narration of the Exodus"* (Op.cit., Seite 21)).

Scheint doch Verzweiflung eine dem Menschen unabweisbar zugedachte Grösse zu sein (*"Diesen Faktor der Ohnmacht nennen wir das Schicksal in der Geschichte, denn es wird dem Geschöpf geschickt, ihm zugewiesen, damit er seine Begrenzung als ein erschaffenes und vergängliches Individuum erfahre"* (ADLER, Seite 623)), so wird Hoffnung am (zum Teil in der Ferne) aufleuchtenden Horizont des Transzendentalen, des die 'Geschickhaftigkeit' des Menschen mit seiner Immanenz transzendierende 'Jenseitige', sichtbar; das 'Geschickte' seinerseits liegt in den ureigenen Möglichkeiten des Menschen, in der Möglichkeit des Selbst-Seins, und wartet darauf, gefunden zu werden: *"Within us, there is always hope and despair, and within faith that twin constellation must be honored, the hope extended by God to man and the despair returned by man to God - the dialectic most grimly enacted in our time"* (Op.cit., Seite 21)).

Diese Gedanken im Geiste KIERKEGAARDS sollen Vertiefung in späteren Abschnitten finden.

5. Die möglichen Wege zur Vergangenheits-Bewältigung

In diesem kurzen Abschnitt soll das im vorherigen Abschnitt Gesagte kondensiert noch einmal dargestellt werden; hier will ich kurz die drei Möglichkeiten der Bewältigung - je nach Situation des Einzelnen, des 'Bewältigers' - einer Vergangenheit, wie die der KZ-Realität, hervorheben. Es handelt sich jeweils um Möglichkeiten, sinnvoll (das heisst unter anderem ohne Verzweiflung und Depression) eine Vergangenheit wie die Realität des KZ-Lebens zu bewältigen (also sowohl vergangenheits- wie auch zukunftsorientiert das eigene Leben 'neu' zu entwerfen). - Die unmittelbare Situation des 'Dabei-Gewesen-Seins' ist wohl die tiefgreifendste und schwerste Erfahrung, die sich einem Menschen zur Verarbeitung aufdrängt. Dass viele Menschen nach ihrer Freilassung an genau diesem Bewältigungsversuch gescheitert sind, darüber berichten viele 'Studien'. Möglichkeiten der individuellen Bewältigung des eigenen Schicksals hat wohl am deutlichsten FRANKL gezeigt. Schon während der Lagerzeit, und vor allem nach der Freilassung, musste der Wille zum Sinn 'erweckt' werden. Welchen Inhalt der gefundene Sinn nun schliesslich war, ist völlig sekundärer Art; wichtig ist bloss, dass sowohl im Leiden ein Sinn gesehen wurde und wird, wie auch, dass der Inhalt des Sinnes hauptsächlich im Uebersteigen der menschlichen Immanenz (im Uebersinn) gefunden wurde. Der Wille zum Ueberleben, der Wille, Bericht über das Erlebte erstatten zu wollen, die Welt zu informieren (DES PRES), ist eine typische Sinnfindung während der Lagerzeit. Hier ist vor allem auch an SPINOZA zu denken, für den der *"Trieb des Menschen, sich in seinem Sein zu erhalten, ein Ausdruck der Kraft der Natur"* ist (von USLAR, 1975, Seite 306);

DES PRES betont ebenfalls immer wieder, dass der Wille zum Ueberleben einem Trieb im Menschen gleichkommt.

- Die zweite Möglichkeit besteht darin, als Wissenschaftler, objektiver Untersucher (Arzt, Psychiater, Psychologe usw.) die einzelnen Menschen mit ihren Schicksalen kennenzulernen und zu untersuchen und ihnen zu helfen versuchen, und dann - über den Weg der Wissenschaft, sozusagen - die Tragik der Vergangenheit aufzeigen, wie auch die Krankheiten und bleibenden Schäden 'ruinierter Leben' der Öffentlichkeit darlegen: sozusagen den Zusammenhang zwischen Geschichte und Schicksal zeigen. Als Beispiel dieser 'Methode' erwähne ich (nebst KOLLE, 1958; JACOB, 1961; MATUSEK, 1971) vor allem EITINGER & STRØM, 1973: *"Extrem traumatic experiences like those in the concentration camps are not, however, merely a historical phenomenon. They still occur today throughout the world, in all probability with like some sequels as those we found in our investigation. It is just as much our duty to prevent this man-made pathology as it was that of our predecessors one or two generations back to prevent the spread of infectious diseases"* (Seite 117). Dies wird also hauptsächlich dadurch verhindert werden können, dass man die Resultate publiziert und eine breite Öffentlichkeit über die Vergangenheit und die Schäden, die sie am Menschen anrichten konnte, informiert.

- Die dritte Möglichkeit besteht im Weg, den COHEN beschreiten wollte: Theologische (oder philosophische) Überlegungen am Vergangenen anstellen und so die Greueltaten verständlich und zum Teil 'harmonisiert' (das heisst in einem Sinnzusammenhang eingebettet) zu sehen. Die Analyse des Tremendum führt den Menschen zum Heiligen als Ganzheit, und - wenn dieser Schritt, stets in Anbetracht der Vergangenheit, gemacht werden kann - zu einem Sinn und Verständnis des Menschen als historisches Wesen:

"...first by separating the tremendum from all things and descending into the abyss⁴⁷⁾, then by rejoining the tremendum to the whole experience of mankind as end-point of the abyss and new beginning of the race, is it possible to link again the death-camps, the tremendum of the abyss, to the *Mysterium Tremendum* of God who is sometimes in love with man and sometimes loathes him" (COHEN, Seite 22).

6. Das Konzentrationslager als spezielle Situation

Wie am Anfang gesagt wurde, kann oft gelesen werden, dass das KZ-Leben als Experiment beschrieben und als solches empfunden wurde. Dass jedoch dies nicht so war, haben verschiedene Autoren gezeigt: weder war die Nazi-Ideologie so mit Planung und Rationalität durchzogen (vgl. ADLER, PICARD, DES PRES, BETTELHEIM), dass so etwas wie ein überdimensionales Experiment hätte zustande gebracht werden können, noch kann die Realität des Lagerlebens als eine Teilnahme an einem grossen Experiment empfunden worden sein, sofern man als Lagerhäftling so etwas wie einen Willen zum Ueberleben (DES PRES) oder überhaupt einen Willen zum Sinn (FRANKL) im Lagerleben und ein Bewusstsein vom Sinn im Leiden (FRANKL) hatte.

DES PRES (Op.cit.) vergleicht die KZ mit einem perfekten "*Skinner Box*", wobei er aber der SS keineswegs eine Absicht auf experimentelle Situation zuspricht. Objektive Beschreibungen vom Leben im Lager zeigen - wenn zusammengefasst - die Grundbedingungen für eine experimentelle Situation⁴⁸⁾ à la "*Skinner-Box*" auf: Schmerz und Tod sind die negativen Verstärkungen, Essen und Leben die positiven (Op.cit., Seite 163). Ueber die KZ sagt DES PRES: "*They were a closed, completely regulated environment, a "total" world in the strict sense*" (Seite 162/3). Die behavioristische (und so-

mit experimentelle Situation), wie auch die psychoanalytische Anschauung (z.B. bei BETTELHEIM), nehmen keine Rücksicht auf die zwei Ebenen der Anpassung ans Lagerleben, der "*duality of action in extremity*" (Seite 163) (die DES PRES postuliert). Auf der primären Ebene der Anpassung ans Lagerleben scheint es so zu sein, als ob die Häftlinge sich ihrer Umwelt vollständig unterwerfen. Hier könnte man insofern von einem *experimentum crucis*⁴⁹⁾ reden, als diese Anpassung für das Am-Leben-Bleiben von entscheidender Wichtigkeit war. Andererseits aber widersprach die sekundäre Ebene der Anpassung ans Lagerleben dem Konzepte eines möglichen, vollständig kontrollierten Experimentes, und somit eines "*Skinner-Kastens*", denn hierin agierten die Häftlinge gegen das Lager, halfen einander wo sie nur konnten und gründeten Widerstandsbewegungen "*prisoners were pushing hard against camp controls*" (Op.cit., Seite 163)).

Für DES PRES sind die Ueberlebenden ein Beweis dafür, dass das Experiment - sollte man trotzdem annehmen, es wäre eines gewesen - misslang. Die These, die besagt, dass die Umwelt omnipotent sei, und das Innere der Menschen formt, muss als falsch bezeichnet werden. Die KZ waren wohl ein Tremendum extremsten Ausmasses, aber nicht ein in seiner ganzen Brutalität geplantes Experiment, das in einem grösseren Zusammenhang mit dem Nationalsozialistischen Regime zugeordnet gedacht werden könnte.

7. Historiographie und persönliche Erlebnisse

Vom historiographischen Standpunkte her gesehen wird wohl niemand daran zweifeln, dass das Nazi-Regime und die durch es ausgeführten Greuelthaten in den Lagern ein geschichtliches Ereignis waren. Problematisch erscheint aber der Wert solcher Ereignisse für diejenigen Menschen, die 'dabei' waren. Diese Tatsache bietet nicht nur ein Problem für den Objektivitätswert von Beschreibungen des Lagerle-

bens (auf dieses Problem wurde ja oben eingegangen), sondern auch für die Relevanz eines zukunftsorientierten, gesellschaftlichen Denkens⁵⁰⁾ und 'Nutzbarmachens' des Geschehenen für die Gegenwart, wie auch für die persönliche Bewältigung von erlittenen Schäden.

PICARD verfällt einem gefährlichen Historismus (vgl. Stichwort "*Historismus*" in SCHISCHKOFF, 1965), wenn er behauptet - im Vertreten seiner These, der Nationalsozialismus sei lediglich ein pseudo-politisches Phänomen gewesen -, dass der Nationalsozialismus bloss ein "*Einbruch in die Geschichte*" war. Da der Nationalsozialismus - verstanden durch die ihm zugrundeliegende Zusammenhangslosigkeit - mit gar nichts zusammenhing, mit keiner Philosophie (Op. cit., Seite 195), ist er eben, so PICARD, geschichtslos; er ist keine Geschichte, er unterbricht bloss den Fluss der Geschichte, denn das Zusammenhangslose kann keine Geschichte sein⁵¹⁾ (Op.cit., Seite 205). Wenn er andererseits sagt, der Nationalsozialismus sei immer da, immer wieder bereit zu kommen, weil eben zusammenhangslos, so vermengt er zwei Denkinhalte miteinander (oder fasst sie unter einem Bereich zusammen, was auf dasselbe herauskommt)⁵²⁾. Heuristisch scheint es mir notwendig zu sein, diese zwei Ebenen auseinanderzuhalten, nämlich auf der einen Seite die Bedeutung der Lager- und Haftzeit während der Nazi-Zeit für die Häftlinge (die heute leben und an ihrer Vergangenheit eventuell leiden) zu betrachten, und andererseits die Bedeutung des geschichtlichen Ereignisses des Nationalsozialismus für die Gesellschaft, mit der möglichen potentiellen Gefahr des Immer-Wieder-Auftreten-Könnens, vor Augen zu halten. Dass historiographisch gesicherte Fakten das Verhalten der Menschen in der Massengesellschaft klar und deutlich beeinflussen und bestimmen sollten, kann nicht unbedingt dem Sinn und Verständnis des persönlichen Leidens gegenüber der persönlich erlebten Vergangenheit gerecht

werden.

BETTELHEIM, 1971, hat gegenüber der Familie Frank, vor allem aber gegenüber dem Vater der Anne Frank (vgl. FRANK, o.J.), grosse Kritik geäussert; diese beinhaltet den Vorwurf, dass die Familie Frank am eigenen Schicksal (Verderben) selber schuld gewesen sei, weil sie sich nicht von ihren materiellen Gütern habe trennen können; das Materielle gewann die Macht über sie. Des Menschen Drang, die Gefahren der Massengesellschaft zu verneinen, führte dazu, dass Tausende 'freiwillig', das heisst ohne Widerstand, in die Gaskammern laufen konnten: sie wollten und konnten nicht glauben, dass so etwas - was ja zur Genüge herumgesprochen wurde - möglich sei. Diese (einseitige, so glaube ich) Betrachtung BETTELHEIMS, das Sich-Anklammern am Besitz, an der Heimat und am Status, wie auch das widerstandslose Sich-Ausliefern in die Hände der Mörder (die Franks hätten ja - so BETTELHEIM - wenigstens teuer für ihr Leben bezahlen können), zeigt für ihn bloss die Fatalität der Verneinung beim Menschen⁵³). Was BETTELHEIM übersieht, ist die Tatsache, dass Materielles, Eigentum und Status in einer zugrundegehenden Welt die letzte Verbundenheit mit dieser Welt, in dieser gelebten Umwelt, für den Einzelnen (dessen Welt eben am Erlöschen ist) noch manifestieren kann; je grösser die Gefahr der 'Weltzerstörung', desto stärker das Bedürfnis an die alte, gewohnte 'Welt' sich anzuklammern und so das Gefühl der Behaustheit und Geborgenheit in der Welt selber aufrecht zu erhalten.

Wenn man den Vorwurf BETTELHEIMS anders interpretiert, so kann man sagen, dass das Sich-Anklammern an Besitz und Welt eine eindeutige Verkennung der Situation darstellte: nebst dem Menschlichen des Sich-Anklammerns an materiellen Besitz tritt auch das 'Pathologische' derselben Tatsache hinzu, nämlich der völligen Sinnverkennung. Diese Sinnverkennung ist es, welche die Familie Frank ins KZ brachte.

Um nicht an einer hoffnungslos erscheinenden Situation verzweifeln zu müssen, klammern sich die Menschen - im Beispiel der Familie Frank - an materielle Güter, an Besitztum, das die alte vertraute Welt noch repräsentiert. Man kann sagen, dass die Störung der empfindlichen 'Gleichung' Merkwelt + Wirkwelt = Umwelt (von UEXKUELL, 1956) zu einer Ueberbetonung eines der Elemente führt, bis eine Homöostase wieder hergestellt ist; eine veränderte Umwelt führt zu einer Veränderung der Merk- und/oder der Wirkwelt; eine eingeengte Wirk- und/oder Merkwelt muss zu einer anderen Bedeutung und Akzentuierung der Umwelt führen⁵⁴⁾. So wie gemäss der Anthropologie SCHELERS, 1975, dem Menschen Welt eignet, während dem Tier blossie Umwelt zukommt, und so wie FRANKL, 1977, hervorhebt, dass *"ebensowenig wie das Tier imstande wäre, aus seiner Umwelt heraus den Menschen und dessen Welt zu verstehen, ebensowenig ist es möglich, dass der Mensch Einblick hat in die Ueberwelt"* (Seite 92), muss ebenfalls gesehen werden, dass ein 'Verlust' oder eine Bedrohung von Welt ein Sich-Fixieren auf die 'nächst-tiefer liegende Stufe' (diese qualitative Hierarchie entnehme ich FRANKL, mit sich bringt. Konkret heisst dies für den Menschen, dass Weltzerstörung und -verlust, oder eine ernste Bedrohung derselben, es mit sich führt, dass die Betroffenen sich an das, was sie als 'Repräsentanten' dieser alten Welt (Objekte, Tiere etc..) definierten, klammern; dies führt zu Erscheinungen wie die Anklammerung an materielle Werte (bei der Familie Frank), Regressionen zu kindlichem Verhalten im KZ (BETTELHEIM), und wenn blossie Umwelt nicht mehr für eine zerstörte Welt rettend wirken kann, so kann man sogar Selbstmord als Folge beobachten.

Ich möchte noch kurz darauf aufmerksam machen, wie nun eine Welt, eine zum Beispiel 'psychotische Umwelt' für die Menschen von 'historischer Bedeutung' werden kann; historisch insofern, als Gegenwart und Zukunft von Sorge um die

eigene Welt erfüllt wird. KOSELLECK, 1979, hat sehr schön zeigen können, wie Träume von Menschen eine Bedeutung für die Geschichtsanalyse haben können, wie 'res fictae' (Träume) für eine Darstellung der Wahrheit relevanter sein können als eventuelle 'res factae' (Tagebuch, Aufzeichnungen...). Wenn Traum-Themengruppen ihre überindividuelle Geschichte haben können, und wenn Träume *"Zeugen für Erfahrungsbefunde 'in eventum'"* sein können, da sie *"auf synchrone Zusammenhänge zwischen Verfolgern und Verfolgten im Vollzug des Terrors"* verweisen (Seite 66), so wird des Menschen Verarbeitung der Umwelt und Verhältnis zur früheren Welt schärfste Beachtung eingeräumt werden müssen. Dies ist insofern von zentraler Bedeutung, als die Umwelt und die Erlebnisse der Eltern die Einstellung zur Welt ihrer Kinder entscheidend beeinflussen und somit die Einstellung der Kinder zur Welt prägen können. Es scheint mir berechtigt zu sein, den in der Genetik eingeführten Begriff der vererbten Umwelt (DOBZHANSKY, 1975) auch hier bei der Betrachtung eventueller Krankheiten, Störungen etc., entstanden bei ehemaligen Häftlingen von KZ's, und den Konflikten bei der Vergangenheitbewältigung und dem Weltverlust (Entwurzelungssyndrom) in die Diskussion einzuführen. ERIKSON, 1972, hat zeigen können, wie unbewältigte Haltungen und Einstellungen von Einwanderern der 1. Generation aus Deutschland sich in neurotische Konflikte bei der 2. Generation sedieren; das heisst, die ganze unbewältigte Problematik kommt bei den Kindern der 'Problemträger' als Fehlanpassung, Neurose usw. zu Tage. Diese 'vererbte psychotische Umwelt' äussert sich akuter (vor allem was die Bewältigung und Verarbeitung betrifft) bei der zweiten Generation, weil für sie keine direkten Ausagierungs- und Reaktionsmöglichkeiten auf konfliktverursachende Strukturen mehr möglich sind (die 'alten Feinde' der ersten Generation sind für die zweite keine Realität mehr): *"Flüchtlinge und Auswanderer sollen mehr psychische Störungen haben (Verlust alter*

Bindungen, Anpassung an neues Kulturmilieu); Behandlungen scheinen in zweiter Generation der Einwanderer häufiger"! (SPOERRI, 1973, Seite 14). Die psychische Störung bei den Eltern muss bei den Kindern behandelt werden.

Insofern scheint es mir berechtigt zu sein, die lagerbedingten Krankheiten und 'Schäden' der 1. Generation genauestens kennenzulernen, so dass die eventuellen Behandlungen bei der 2. Generation effektiv sein können. Die Gruppe der Menschen, die im 3. Reich geächtet waren und das Gefühl der restlosen Leere und des totalen Weltverlustes erlitten, ist heute klein, *"im Aussterben, ((und, H.V.K.)) in wenigen Jahren werden sie restlos verschwunden sein. Dies allein scheint nun schon ein Grund, die Form ihrer chronischen Neurose festzuhalten, ehe sie in Vergessenheit geraten ist"* (BENSHEIM, 1960, Seite 468). Die noogene Neurose (FRANKL, 1977) der jungen Generation, die existentielle Frustration, die zu Verzweiflung und Selbstmord führen kann, könnte in Funktion (und Zusammenhang) zu Erlebnissen und dem Gefühl totalen Weltverlustes der Vätergeneration gesehen werden, und zwar auf zwei Ebenen:

Einerseits 'überträgt' sich das erlittene Leid der Eltern auf die Kinder, andererseits prägt die Geschichte und das Schicksal der Vätergeneration das Weltverständnis (und das Verständnis zu einem Leben in einer nicht mehr als häuslich empfundenen und erfahrbaren Welt) der Kindesgeneration.

C. Der Bezugsrahmen ("*frame of reference*")

1. Allgemeines

Mit dem Begriff des "*frame of reference*" (BETTELHEIM) soll angedeutet werden, wie die spezifische Reaktionsweise einzelner Menschen aus ihren Erwartungen gegenüber dem sie ereilenden Schicksal (Verhaftung, Lagerhaft, Deportation usw.) verständlich gemacht werden kann. (zu Bezugsrahmen,

vgl. auch DORSCH, 1970 und HEHLMANN, 1974 (Gestaltpsychologische Grundlegung)).

Wenn nicht mehr auf Gewohntes Bezug genommen werden kann, müssen - um der Verzweiflung und dem eventuellen Suizid zu entgehen - neue, ungewohnte, 'primitive' Verhaltensweisen angenommen werden.

Es zeigt sich aber nun, dass nicht nur die Frustrations-Regressions-Theorie hier Gültigkeit hat (BETTELHEIM, BLUM usw.) sondern auch die sogenannte Frustrations-Progressions-Theorie (als typischen Vertreter von dieser zweiten Theorie möchte ich FRANKL bezeichnen). So kann man beobachten, dass diejenigen Juden, die nach der KZ-Zeit in Deutschland geblieben waren, eindeutig die massivsten und schwersten Störungen und die tiefste Verzweiflung von allen aufweisen; das Verbleiben im alten 'Feindland' kommt einer Resignation gleich, die auf ein Regredieren folgte. Diejenigen Juden aber, die nach der Befreiung nach Israel auswanderten und am Aufbau des neuen Staates mithalfen, zeigen prozentual gesehen eindeutig weniger Störungen, und sie konnten auch die Vergangenheit besser überwinden. Bei diesen liegt eindeutig eine Progression vor, die mit Aufbau verbunden, das eigene Leben aufzubauen half.

Der Akt der Wahl des Mittels der Progression stellt, so kann man sagen, einen Akt des Menschseins dar und ist nicht nur als Instinkt (so wie dies DES PRES tut) abzutun. Andererseits kann man auch sagen, dass die Regression und die Wahl von regressiven Mitteln, um zu überleben, eine Form der Verzweiflung selbst darstellt. Die Beantwortung der Frage, warum der eine die Progression, der andere die Regression wählt, ist in diesem Rahmen hier nicht zu beantworten.

Ist nun das alltägliche In-der-Welt-sein (wie auch die Manifestationen dieses menschlichen In-der-Welt-seins (von USLAR, 1973)) gestört, so dass der *"Umgang in der Welt und*

mit den innerweltlichen Seienden" (HEIDEGGER, 1967, Seite 66/7) nicht mehr selbstverständlich und als Prozess eines bewussten Entscheides ⁵⁵⁾ möglich ist, so kann der Mensch seiner "natürlichen Selbstverständlichkeit" (BLANKENBURG, 1971) verlustig werden. Es kann festgestellt werden, dass Menschen, die ihr Vertrauen zur Welt verloren haben, mit einer endogenen Depression als Störung zum Vertrauensschwund 'reagieren' (BLANKENBURG, Seite 9); die ganze 'Psychiatrie der Verfolgten' zeigt, wie Depressionen und depressive Reaktionen die Folge von Vertrauensschwund und 'Weltzerstörung' sind. Das Nicht-mehr-Vertrauen-haben-können zur Welt als solche, und der Verlust des natürlichen und selbstverständlichen Gegebenenseins des vertrauenerweckenden Faktums des Teilhabens an so etwas wie einer allen Menschen gemeinsamen Lebenswelt (HUSSERL, 1962) ⁵⁶⁾, kann kein Geborgenheitsgefühl in der Welt je wieder erwecken. Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit (hier im nicht-psychotischen Bereiche verstanden) führt auch zum Verlust der Unbefangenheit zu leben (BLANKENBURG) und macht das Wovor der Angst selbst zum Problem: Ist das Wovor der Angst das In-der-Welt-sein als solches (HEIDEGGER, 1967, Seite 186), so bestimmt die Tatsache des In-der-Welt-seins in einer Welt, zu der man kein Vertrauen mehr haben kann (vgl. auch STRAUS, 1961), den Inhalt der Verzweiflung. Die Offenbarung des Nichts durch die Angst (HEIDEGGER, 1965) wurde schon durch das Transzendiert-haben des Nichts selbst und der höchsten Vorstellung von möglichem Absolutem als Problem vernichtet: das Erlebt-haben des Tremendums, des absoluten Nichts (so zum Beispiel im KZ), kann das Da-sein nicht mehr als Hineingehaltenheit in das Nichts (HEIDEGGER, 1965, Seite 35), das ja schon längst keine Angst mehr hervorrufen kann, verstanden werden, sondern die Verzweiflung als echte Krankheit zum Tode, wofür es keine Heilung gibt (KIERKEGAARD, 1971), beginnt das In-der-Welt-sein, das Nichts und die Welt als solche zu um-

greifen und zum Problem zu vereinheitlichen.

Innerweltliche Geschehnisse in totalen Extremsituationen, wie das Leben im KZ, verweisen auf keinen Zusammenhang hin; das innerweltlich Seiende ist nicht mehr auf Welt hin entworfen und ein Ganzes von Bedeutsamkeit kann nicht mehr begriffen werden (HEIDEGGER, 1967). Ein neuer Bezugsrahmen muss gefunden werden, ansonsten versagt der Mensch.

2. Zum Unterschied von Kriegs- und Konzentrationslagererlebnissen

Obwohl der Krieg in der Regel zu den Ausnahmesituationen des menschlichen Zusammenlebens gehört, können unter anderem diese Ausnahmestände doch einen gewissen Grad (so absurd dies tönen mag) an 'Gesundheit' und erwünschte Normalität im zwischenmenschlichen Zusammenleben wiederherstellen: obwohl viele Menschen im Kriege eine *"Umwertung sonst gültiger moralischer Werte und sozialer Gesetze"* erleben (R. JUNG, 1961, Seite 568), verstärkt er *"auch die soziale Bindung mit Kameradschaft und Hilfsbereitschaft innerhalb der Gruppe"* (Op.cit., Seite 569).

Gemäss FREUD ist ja die *"moderne Nervosität"* ein Produkt von Verdrängung der Sexualtriebe (S. FREUD, 1908a), was andererseits aber der notwendige Preis für Kultur und menschliche Gemeinschaft ist (S. FREUD, 1930). Der sich gegen die Kultur richtende Freiheitsdrang muss eingedämmt werden, denn Triebverzicht und Sublimierung der Triebe machen so etwas wie Kultur erst möglich.

Wenn man bedenkt, dass Krieg 'Gesundheit' im Einzelnen wie auch innerhalb der Gemeinschaft wiederherstellen kann (Verminderung neurotischer Störungen, v.a. von Angstneurosen, Erhöhung des Zusammengehörigkeitsgefühles - gemeinsame Feinde -, usw.)⁵⁷⁾, so scheint er doch der Weg des geringsten Widerstandes für die Erhaltung der persönlichen, seelischen 'Gesundheit' (mit dem Risiko des Todes!) und der gesellschaft-

lichen Einheit zu sein. Das Unheimliche an der ganzen Sache ist bloss, dass das Unheimliche selbst, nämlich die Möglichkeit von Krieg, eine 'nahe' Heimlichkeit und Vertrautheit bekommt⁵⁸⁾ (vgl. S. FREUD. 1919).

Eine andere Tatsache (und zwar eine wesentlich bedeutungsvollere, wie mir scheint) ist die, dass das aktive Teilnehmen am Kriegsgeschehen auch psychische Störungen und Krankheiten hervorgerufen hat: *"bezeichnenderweise verschwinden aber auch mit dem Aufhören der Bedingungen des Krieges die meisten der durch den Krieg hervorgerufenen neurotischen Erkrankungen"* (S. FREUD, 1919, Seite 321).

Wenn die 'kleine Psychiatrie' von Konfliktreaktionen spricht, so sind sie auf keinen Fall zu generalisieren, das heisst, es sind verschiedene Reaktionsweisen differentialdiagnostisch von einander abzuheben (BRAEUTIGAM, 1969). Psychogene Folgeerscheinungen von traumatischen Erlebnissen bei der Zivilbevölkerung während des Krieges werden als selten bezeichnet (PANSE, 1952), und wenn sie doch vorkommen, so doch als psychogene Fixierungen (Op.cit., Seite 19)⁵⁹⁾. Es wird auch von Reaktionen bei Soldaten berichtet, die denjenigen von Konzentrationslagerhäftlingen während ihrer Haft ähneln (MEYER, 1961), aber doch nur äusserlich. Der wohl entscheidende Unterschied zwischen Kriegs- und KZ-Erlebnissen besteht darin, dass bei den ersten eine Möglichkeit des eigenen Agierens und 'Dazutuns' - eine zeitlich 'nach vorne' orientierte Handlungsweise und zukunftsbezogenes Agieren -, um eine Wendung und Aenderung der Situation (bezogen auf das Individuum) herbeizuführen, das 'Erlebnisklima' prägt⁶⁰⁾. Bei den anderen war die einzige Chance des Ueberlebens ein Bewältigen des Augenblickes, des Angehens der momentanen Not-situation und das Fertigwerden mit der unglaublichen Situation, nämlich das Leben in der vorgefundenen 'psychotischen Umwelt'⁶⁰⁾. Interessanterweise hat ja FRANKL verschiedentlich darauf aufmerksam gemacht, dass eine 'Ueberlebensaktivität'

entwickelt werden müsse, die jenseits des Alltäglichen gehen müsse (ähnlich wie bei Soldaten im Kriege); das Phänomen des 'Verzweifeln an der Leiblichkeit', das Sich-seelisch-gehen-lassen, was einen physiologischen Zusammenbruch für das Individuum bedeutete (die sogenannten 'Muselmänner'), war wohl ein Unikum der KZ und unter Soldaten an der Front kaum beobachtet.

Die verschiedenen Krankheitsbilder und Reaktionsformen auf das Erlebte (die nach der Zeit des Krieges und der KZ-Haft sich bemerkbar machten) scheinen in Zusammenhang mit dem Bezugsrahmen zu stehen; je nach Verarbeitung des Erlittenen, Weltverständnis, Weltverlust, Entwurzelung usw. wird so etwas wie Verzweiflung überhaupt verständlich werden. Kriegsbedingte 'Erkrankungen' können - wie gesagt - nach dem Kriege verschwinden (sie sind gegenwartsbezogen); bei Erkrankungen auf Grund von KZ-Erlebnissen handelt es sich hauptsächlich um Spätschäden (einerseits zukunftsbezogen - während der Haftzeit -, und andererseits vergangenheitsbezogen ('Verzweiflung an der Vergangenheit')).

3. Der Weg des geringsten Widerstandes

Beinahe alle Autoren, die über das KZ-Leben geschrieben haben, sind sich über die verschiedenen Phasen in der 'Psychologie des Lagerlebens' einig, nämlich (grobe Einteilung):

1. Aufnahme-Schock
2. Die typischen Charakterveränderungen bei längerdauern-dem Lageraufenthalt, auch sog. Anpassungsphase
3. Die Entlassungsphase

Dasselbe kann im wesentlichen auch vom Kriegsgefangenenlager gesagt werden (vgl. v.a. BETTELHEIM, FRANKL, PAUL).

Die für das Ueberleben der ganzen Lagerzeit wohl entscheidendste Phase war die erste. So wie FRANKL, 1961, erwähnt, dass jeder Häftling, der im Banne der ersten Phase stand, eine kurze Zeit lang den Gedanken an einen Selbstmord hegte, so

war doch der Selbstmord (prozentual gesehen) ausserordentlich selten in den KZ. Dieser merkwürdigen Tatsache soll hier genauer nachgegangen werden.

Der Aufnahme-Schock, ein Zustand, der vorläufig jedes Reflektieren und Denken über das Schicksal blockiert, ist auch für die Tatsache verantwortlich, dass *"der Häftling, der noch im Schockstadium steht, den Tod ganz und gar nicht ((fürchtet))"* (FRANKL, 1961, Seite 746). Interessanterweise *"weicht die Panikstimmung einer Gleichgültigkeit"* (ebenda) und führt somit zu den Charakterveränderungen der Anpassungsphase.

Die verschiedensten Autoren haben wiederholt auf die Abwehrmechanismen (und dies ganz im Sinne von A. FREUD, o.J.), welche die Häftlinge während ihrer Zeit im Lager entwickelten, aufmerksam gemacht, um damit auf die psychische Aktivität hinzuweisen, die ein Ueberleben unter solchen Extremsituationen überhaupt erst ermöglichten. Man könnte zwei verschiedene Arten der Auswirkungen der Abwehrmechanismen unterscheiden, die die Häftlinge vor Tod und psychischer Desintegration bewahrten:

- einerseits solche, die ein langzeitiges Adaptieren ermöglichten, und Veränderungen im Denken und sogar in der Weltanschauung zur Folge haben können: Verneinung und Vergessen der familiären Bindungen, Verlust von Wertgefühlen und Wertmasstäben, Regression zu kindlichen Verhaltensweisen, masochistische und aggressive Tendenzen, Gedächtnisverlust, Apathie, völlige Anpassung und Identifikation mit der Lagerführung oder steter Widerstandskampf, totale Realitätsverneinung, Misstrauen und Verdächtigung usw. (BETTELHEIM, DES PRES, FRANKL, FRIEDMAN, NIREMBERSKI).
- Eine andere Kategorie bildeten die Mechanismen, die über den 'Anfang' hinweghelfen wollten und mussten: Depersonalisation (Gefühle von Entfremdung, emotiona-

le Frigidität, Selbstbeobachtung), Regression, Verneinung, Entwicklung eines sogenannten Begnadigungswahnes, Subjekt-Objekt-Spaltung usw. (BETTELHEIM, BLUHM, FRANKL).

Eine Adaption an diese extremen Situationen (und Adaption war notwendig, wollte man überhaupt überleben) kann ihrerseits - gemäss BETTELHEIM, 1943 - in privates, individuelles und Massenverhalten getrennt werden. Das private Verhalten ("*private behavior*") kann als jenes Verhalten bezeichnet werden, das über die ersten Wochen der neuen Situation hinweghilft: es zwingt das Individuum derart in die Knie, dass keine Reflexion, kein Denken über das Schicksal, keine Fragen des Warum aufflackern können; es rettet buchstäblich das Leben und kann somit als biologischer Ueberlebensmechanismus bezeichnet werden (ähnlich dem Todstellreflex und dem Fluchtverhalten)⁶¹⁾. Nun hat BETTELHEIM gezeigt, wie seine eigene erste Abwehrhaltung gegenüber dem Neuen des Lagers, die Schutz vor der psychischen Desintegration und vor der Angst, dem Wahnsinn zu verfallen, gewährte, aus einer Subjekt-Objekt-Spaltung bestand, und zwar insofern als er sich selber in Kontrast zu den anderen Häftlingen setzte und so Selbstbeobachtungen anstellte: als Teil des Häftlingskollektivs war er das Objekt (unter anderen Objekten) der Beobachtungen, die er als Subjekt anstellte. Dieser Mechanismus bezeichnet er selber (BETTELHEIM, 1971, Seite 113) als 'Weg des geringsten Widerstandes': "*like other types of private behavior that arose among prisoners, as distinct from responses common to all of them, it followed the path of least resistance; that is, it followed closely some of my former main interests*". Sein früheres Leben bestand unter anderem darin, zu beobachten und Verhaltensmuster verschiedenster Menschen zu sammeln; dies führte er genau so weiter im Lager.

Das private Verhalten als Abwehrmechanismus, der den Weg des geringsten Widerstandes geht, kann insofern als der effektivste sofortige Schutz im Lager bezeichnet werden, als

er das 'Strömen' der psychischen Energie auf Bekanntes⁶²⁾ und somit auf Schützendes bewirkt; ein 'heftiges Besetzen' von Teilen der eigenen Identität (typische 'private' Verhaltensweisen und "*former life interests*") verhindert eine totale Desintegration derselben⁶³⁾.

Diejenigen Menschen, die noch vor dem Eintreten in die zweite Phase des Lagerlebens (Adaptionsphase) das Lager verlassen konnten, zeigten fast keine Spätschäden als Reaktion auf das Lagerleben. Die zweite Phase kennzeichnet nämlich den Zusammenbruch der primären Abwehrmechanismen und lässt die Realität mit ihrer ganzen Härte den Häftlingen vor Augen treten. In der Adaptionsphase akzeptiert der Häftling das Lager als gegebenes Faktum und arrangiert sich so gut er kann. Es ist nun bezeichnend, dass zur Gleichgültigkeit auch eine Gereiztheit hinzutritt, so dass der Häftling hauptsächlich zwischen den Stimmungen der Apathie und der Aggression hin und her getrieben wird (FRANKL). Apathie und Aggression sind aber doch uneigentliche Formen der Verzweiflung (KIERKEGAARD, 1971, und ERIKSON, 1956/57), das heisst, sie verdecken die Verzweiflung und hindern sie daran auszubringen und somit das Schicksal und Los des Menschen zu besiegeln.

Der Identitätsdiffusion (ERIKSON) kommen nun andere Abwehrmechanismen zuvor, so dass eine eigentliche Krise verhindert wird; dieser Prozess muss ebenfalls - gemäss DES PRES - als biologische Tatsache gesehen werden: das zyklische Aufwallen von Apathie und Aggression verhindert das Aufkommen der Verzweiflung und somit des Gedankens der Hoffnungslosigkeit und des Suizides; das biologische Faktum des Ueberleben-wollens rettet den Menschen und trägt ihn durch die Zeit der Extrembelastungen hindurch. Dies ist auch der Grund, weshalb "*im Vergleich mit der grossen Zahl von Häftlingen... die Zahl von Selbstmorden sehr klein*" war (FRANKL, 1957, Seite 737).

Abschliessend kann gesagt werden, dass biologische Kräfte den Menschen derart in Bezug zu verschiedenen Extremsituationen mit ihren jeweiligen entscheidenden Phasen setzen, dass eine optimale Chance zum Ueberleben gegeben wird.

4. Erklärungsmöglichkeit der Verzweiflung nach Paul Watzlawick

Gemäss der Theorie von WATZLAWICK et al. (1969 und 1974) kann ein zwischenmenschliches Problem, das jeder Lösung trotzt, oft nicht mit den naheliegenden Versuchen und 'Mitteln' angegangen und gelöst werden; ja, diese naheliegenden Lösungsversuche können sogar die Situation verhärten und sie bis zur absolut erscheinenden Unlösbarkeit führen.

Mit Hilfe der Gruppentheorie und der logischen Typenlehre von Russel und Whitehead (so WATZLAWICK et al.) werden Konfliktstrukturen und Lösungsversuche dargestellt, und ebenfalls wird gezeigt, warum gewisse (naheliegende) Lösungen eben nicht eintreten können. Der Grundgedanke besteht darin, dass eine gewisse Menge (Kommunikationsstörung, zwischenmenschliches Problem) eine bestimmte Anzahl Elemente (Kommunikationseinheiten, Lösungsversuche) besitzt, die zur Stabilität der Menge beiträgt und die in der Interaktion der Elemente untereinander bestimmte Gesetze zeigt. Es ist deshalb möglich, dass das Benützen eines der Menge zugehörenden Elementes die Situation unveränderbar erscheinen lässt und den Konflikt sogar verstärkt.

WATZLAWICK et al. bilden nun aufgrund obiger Ueberlegungen ihre Theorie, die besagt, dass eine therapeutische Kommunikation unter anderem dann Erfolg für hartnäckige Probleme zwischenmenschlichen Daseins und Zusammenlebens haben kann, wenn eine Lösung zweiter Ordnung angestrebt wird, das heisst, durch die Inanspruchnahme eines Elementes einer übergeordneten Menge kann eine "MetaLösung" des Problem es eingeleitet werden.⁶⁴⁾

Nun zeigt sich, dass der Mensch im täglichen Umgang mit Innerweltlichem eine Selbstverständlichkeit gegenüber Kausalitätszusammenhängen entwickelt, das heisst, dass er zum Beispiel klar und deutlich weiss, dass das Töten eines Menschen für ihn (der in dieser speziellen Gesellschaft, 'Welt', lebt) Gefängnisstrafe bedeutet. Das Integriert-sein in der Welt und das Teilhaben an der für den Einzelnen spezifischen Umwelt macht Innerweltliches eben zuhanden (hiervon hat HUS-SERL, 1962, gesprochen, wenn er von ausser- und vorwissen-schaftlicher Lebenswelt bestimmter Gruppen von Menschen, Berufsleuten usw. sprach). Das Angehen der Welt (als Menge) beinhaltet gewisse 'Angehens-Weisen' und '-Techniken', die das Wissen der Konsequenzen für das eigene Selbst schon immer beinhalten (die Elemente der Menge): dies ist der Bezugsrahmen, der schon immer entworfen und abgesteckt ist, bevor er bewusst wird.

Beispiele von Briefen des Widerstandes von 1933 - 1945, die GOLLWITZER et al., 1954, gesammelt haben, zeigen, dass Verzweiflung in engem Zusammenhang mit dem Bezugsrahmen der Einzelnen steht; oder anders gesagt, diejenigen Menschen, die aktiv in den Widerstandskampf gegen Hitler eintraten (was eine gewisse Reife und ein Gefundenhaben der Selbstidentität voraussetzt), waren nicht sonderlich überwältigt, dass sie nun zum Tode verurteilt wurden; sie rechneten mit einem solchen möglichen Ereignis; diejenigen Menschen aber, die wegen eines kleinen Witzes oder einer nebenbei geäusser-ten Bemerkung über Hitler ebenfalls zum Tode verurteilt wurden, 'verstanden die Welt nicht mehr'; es erschien ihnen absurd und unfassbar, dass ein solches Urteil über sie gefällt werden konnte: es überstieg ihren Bezugsrahmen und somit ihr Weltverständnis derart, dass sie daran verzweifelten. Eine Trivialität kann nicht mit dem Tode bestraft werden, denn sterben ist nicht trivial! Zu dieser Briefsammlung von GOLLWITZER et al. (Op.cit.) sagen WATZLAWICK et al., 1969, Seite

246, Folgendes: *"Diejenigen, die der Ueberzeugung waren, dass ihre Handlungen zur Vernichtung des Regimes beigetragen hatten, waren oft in der Lage, dem Tode mit einer gewissen Gelassenheit entgegenzusehen. Die wirklich tragischen, verzweifelten Aufschreie dagegen kamen von Menschen, die für so unbedeutende Vergehen wie Abhören ausländischer Sender oder eine feindselige Bemerkung über Hitler zum Tode verurteilt worden waren".*

So wie Menschen, denen ein schweres Unglück widerfahren ist und die tragische Situationen innerhalb ihrer Familie erleben, von Schicksalsschlägen und göttlichen Eingriffen in den Lauf des Lebens sprechen, so erscheint es ebenfalls als sinnlos, wenn ein solcher Einbruch von Irrationalität (z.B. Sterben für eine Trivialität) die ganze Identität einzelner Menschen erschüttern kann. Das von aussen gesprengt-werden des Bezugsrahmens führt in den meisten Fällen zu Verständnislosigkeit, Verwirrung und - bei extremen Situationen - zu Verzweiflung⁶⁵).

Es gilt nun festzuhalten: einerseits kann ein Mensch zweifeln, wenn sein Bezugsrahmen (gewaltsam oder nicht) von aussen her (von einer übergeordneten Menge) gesprengt wird, wenn er also in eine Krisensituation kommt, wofür ihm - vorerst einmal - Verständnis und Lösungsmöglichkeiten fehlen; es scheint ebenfalls so zu sein, dass die Verzweiflung nur durch das Einbeziehen übergeordneter Tatsachen gelöst werden kann (Hoffnung und Glauben am Göttlichen durchbrechen ja den herkömmlichen Bezugs- und Denkraumen des Menschen⁶⁶). Der Weg, um aus einer solchen Verzweiflung herauszukommen, scheint unter anderem der zu sein, in ihre Tiefe einzudringen und sie dem eigenen Selbst zu integrieren: ein Fertigwerden mit ihr, um die eigene Identität zu wahren (*"Ich für mein Teil musste auf den Grund dessen sinken, was man Verzweiflung nennt, um einen gewissen Einklang mit mir selbst zu wahren. Wenn noch ein Weg offen blieb, so führte er durch Finsternis und Treib-*

sand" (PHILIPPE, 1969, Seite 99)).

Andererseits können scheinbare Bagatellen eine Verzweiflung insofern auslösen, als sie die Uneigentlichkeit derselben enthüllen; die larvierte Verzweiflung wird gewaltsam, sozusagen von innen her entblösst, so dass der Bezugsrahmen nach 'oben' offen wird, 'offen' auf alle Seiten. Diese Auslösung der Verzweiflung gleicht einer Explosion und ist deshalb besonders gefährlich⁶⁷⁾. Als Erläuterungen zu dieser Kategorie von 'Rahmensprengung' könnte man folgende Sätze WATZLAWICKS, 1977, Seite 63, sehen: *"Hierher gehören vermutlich auch die nicht seltenen, bizarren Verzweiflungsreaktionen auf die scheinbar banalsten, nebensächlichsten Ereignisse: die vor der Nase davonfahrende Strassenbahn, ein verlorenes Taschentuch, das Reißen des Schnürsenkels. Allegorisch pflegt man dann vom Tropfen zu sprechen, der das Fass zum Ueberlaufen brachte. Ich glaube, dass es sich dabei eher um das pars-pro-toto-Erlebnis einer tiefen Unglücklichkeit oder Hoffnungslosigkeit handelt, über deren wahres Ausmass der Betreffende sich hinwegtäuschen kann, bis es sich in der Trivialsphäre schlagartig und unerträglich klar enthüllt"*. Es ist also das Schon-vorhanden-gewesen-sein von Elementen aus einer übergeordneten Menge, ohne das Wissen des Betroffenen.

D. Die Verzweiflung im Zusammenhang mit den Spätschäden nach Konzentrationslager-Inhaftierung

1. Hoffnung und Ueberleben

Den zahlreichen Beschreibungen über das Lagerleben (z.B. BETTELHEIM, DES PRES, FRANKL, GOLLWITZER usw.) ist zu entnehmen, dass die Hoffnung unter anderem das Wesentlichste sei, das zum Ueberleben und Bestehen der Lagerhaft beiträgt; die Gegenwart ist derart dämonisch und abgründig, dass es nur noch besser werden kann. Sich das eingestanden zu haben,

heisst schon Chance zum Ueberleben besitzen. Das der gegenwärtigen Situation und dem Leiden einen Sinn-Geben, unter anderem auch dem Momentanen eine prospektive Dimension verleihen, heisst die bedrückende Gegenwartigkeit des Leidens übersteigen und in einen neuen Bezugsrahmen setzen. Ganz analog der Anschauung SPINOZAS, worin der Mensch seine Begrenztheit überwindet, indem er seine Zugehörigkeit zum Ganzen der Natur anerkennt (von USLAR, 1975, Seite 309), überwindet er sein Leiden durch Setzen von Sinn und durch Integrieren desselben im Ganzen des Menschseins.

Die im Menschen aufsteigende Hoffnung muss aber stets einen Bezug zum Leiden und zur gegenwärtigen Situation (im Lagerleben) haben⁶⁸⁾, denn *"sofern Hoffnung... ohne jede Realitätsbegründung aufsteigt und sich der Phantasie hingibt, kann sie zu vergeblicher Erwartung und Passivität führen"* (SCHISCHKOFF, 1965, Stichwort *"Hoffnung"*), und dies würde - im Lager - heissen, sich dem Tode hingeben⁶⁹⁾.

2. Der 'Kampf' mit den Zeitdimensionen

WATZLAWICK et al., 1974, haben gezeigt, wie verhängnisvoll eine Utopie sein kann: das *"Utopie-Syndrom"* bezeichnet das extreme Verhalten, das sich ergibt, wenn man extreme Wege zur Lösung menschlicher Schwierigkeiten und Konflikte beschreiten will (es kann sich hierbei durchaus um eine Form uneigentlicher Verzweiflung handeln, sowie der Pessimismus auch eine 'verfehlte' Form der Verzweiflung darstellt). Diese inadäquate Orientierung in der Zeitdimension (ich möchte es nun einmal so bezeichnen) findet sich ebenfalls im Lagerleben. Die grosse Schwierigkeit besteht darin, dass man sowohl zukunftsorientiert bleiben muss (z.B. Hoffnung), um das Leben noch als lebenswert erachten und so die Gegenwart 'übersteigen' zu können und sie mit Sinn zu erfüllen (sinnvoll, wie schon gesagt, kann das Leiden nur sein, wenn der Bezugsrahmen, die *"Menge"* 'Leiden', überschritten wird), wie auch

gegenwarts- und momentbezogen mit aller Härte und Sturheit, ansonsten man übervorteilt wird und sehr bald zugrunde geht (das bloße 'Auffallen' im Lager - gegenüber der Lagerführung -, bedeutete schon meistens den Tod).

Wenn nun die existenzielle Verzweiflung unter anderem darin besteht, dass *"der schmerzhaftige Zwiespalt zwischen dem was ist, und dem was sein sollte"* (WATZLAWICK et al., 1969, Seite 248) 'wahr'genommen wird, das heisst, wenn die Wahl oder der Zweifel zwischen zwei Dingen selbst zum Problem wird, so bedeutet dies eine Kapitulation des eigenen Weltbildes gegenüber der Gegenwart und der Leidenssituation.

Sowohl bloße Gegenwartsbezogenheit wie auch alleinige Zukunftsorientierung sind falsche oder inadäquate Methoden, um mit dem Lagerleben derart fertig zu werden, dass man überlebt und nicht im Lager selber verzweifelt (im Vergleich zur Verzweiflung nach der Lagerzeit). Die einzige Möglichkeit, mehr oder weniger 'über die Runden' zu kommen, liegt in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Zeitdimensionen (Dimensionen der Zeit): das Weltbild (beim reifen Menschen ein gewordenes) als Vergangenheitsbezug muss sich der Gegenwart gegenüberstellen können (und dabei nicht kapitulieren), das heisst, sich der Gegenwartssituation derart anpassen, dass eventuell ihm zuwiderlaufende Verhaltensweisen an den Tag gelegt werden müssen, um eben überleben zu können; andererseits muss die Zukunft in Form von Hoffnung projiziert werden und mit ihrer Hilfe die Gegenwart überstiegen und sinnvoll gemacht werden. Das persönliche Geworden-sein, die 'private' Vergangenheit, muss eventuell korruptiert werden, um sich der Gegenwart anzupassen. Diese 'Vergangenheitskorruption' vermennt sich - in der täglichen Auseinandersetzung mit der Gegenwart - mit der Hoffnung, der Zukunftsbezogenheit der Gegenwart, und erwirkt somit das Handeln und Agieren in der Gegenwart am Moment. Dass dieser 'Kampf mit der Zeitlichkeit' nicht 'einfach' war, haben die

Selbstmörder, 'Muselmänner', verrohten und brutalen Häftlinge gezeigt.

3. "Die endlose Nacht".

Die endlose Nacht

Nacht für Nacht, bis der Frühwind
den Fenstervorhang gebläht,
lagen wir schlaflos und haben
nach schwächtiger Hoffnung gespäht.
Aber die Nacht nahm kein Ende.
Kein Hahn hat zum Morgen gekräht,
als der eine, der anzeigt,
wie Treue die Treue verrät.

(W. BERGENGRUEN, aus "Die Irrae")

Diese meines Erachtens meisterhafte Erhellung und Beschreibung des Lagerlebens aus der Feder eines Dichters aus dem Widerstande vermag beinahe alles über das Schicksal der ehemaligen Häftlinge zu sagen. Die im Lager durchlebte 'endlose Nacht' vermochte für manchen ehemaligen Häftling kaum einen Lichtschein sich an ihre Seite gesellen lassen: die persönliche, private und für manche sogar die soziale Vergangenheit wurde ein für allemal zerstört; die Treue gegenüber dem Leben (das den Willen zum Ueberleben zur Folge hatte) wurde verraten. Erwin STRAUS, 1961, hat, wie schon erwähnt wurde, kurz und prägnant die ganze 'neue' Weltanschauung der KZ-Ueberlebenden beschrieben: *"Zur Erörterung steht das Problem der Umkehrbarkeit von Erfahrung schlechthin und insbesondere der Umkehrbarkeit oder Un-Umkehrbarkeit des Erleidens der Grausamkeiten des Konzentrationslagers"* (Seite 551). *"Nicht dass es sich einmal ereignet hat - das ist schlimm genug - aber dass es sich überhaupt ereignen kann, dass die Welt solche Möglichkeiten birgt, wer das am eigenen*

Leibe erfahren hat, kann ihm überhaupt noch etwas sinnvoll und begehrenswert erscheinen?... Es heisst eigentlich einen Menschen überfordern, wenn man von einem Konzentrationslagerhäftling erwartet, dass er sich wieder in eine Welt einordnen soll, die sich im Grunde als sinnlos und teuflisch enthüllt hat" (Seite 552). Die sich als teuflisch enthüllte Welt, in welche die ehemaligen Häftlinge sich neu einordnen sollten, zwang viele Menschen in ein Leben "permanenten Verzweifeln" (STRAUS). Die 'erfüllte' Hoffnung, die erwünschte, lang ersehnte 'Zukunft': die Befreiung aus dem Lager, vermochte das Erlebte niemals zu neutralisieren; der 'Kampf mit den Zeitdimensionen' wurde ausgetragen und als Preis des Friedens blieb ein Vegetieren in einem zeitlichen Niemandsland: die Vergangenheit ist für immer verschwunden, die Erinnerungen können der Schmerzen wegen nicht hervorgeholt werden, die Zukunft birgt keinen Sinn und keine Hoffnung in sich.

Verschiedene Autoren (darunter vor allem MATUSSEK) haben wiederholt erwähnt, dass diese aus der - oben beschriebenen - neuen Situation resultierende Verzweiflung bei Menschen, die als Kinder das Lager erlebt hatten, nicht vorfindbar ist. Wohl sind somatische Störungen wie auch soziale Unangepasstheit (Verwahrlosung, Kriminalität usw.) als Reaktionserscheinungen registrierbar, aber niemals - so die Literatur - so etwas wie tiefe und permanente Verzweiflung. Wie schon erwähnt, ist die Wahrscheinlichkeit des Verzweifeln, das sich unter anderem als Depression - als anhedonistisch-apatthisches Syndrom (eventuell als Symptom von Depressionen (nach EYSENCK et al., 1972)), Traurigkeit, Lebensmüdigkeit, Suizidgedanken, Sinnlosigkeitsgefühl, Unlust am Leben überhaupt und am sozialen Leben usw. - äussern kann, bei denjenigen Menschen, die ihre pubertäre Identitätskrise überwunden hatten und ein mehr oder weniger geordnetes und für sie sinnvoll erscheinendes Weltbild hatten und somit eine persönliche Identität

(Selbst) schon vor der Lagerzeit besaßen, extrem gross. Viel tiefergreifender als eine Identitätsdiffusion (ERIKSON) zeigte sich die Welt-Anihilierung, die totale Entwurzelung und Vernichtung der ganzen Familie (sozial-familiäre Identität).

4. Verzweiflung und Resignation im Zusammenhang mit den Spätschäden nach Konzentrationslager-Inhaftierung

i- Methodisches Konzept

Will man dem sehr komplexen Bilde der Verzweiflung als Syndrom oder als übergeordnetes, ganzheitliches Bild einer Form der Spätschäden nach KZ-Inhaftierungen gerecht werden, so muss bei der Beschreibung eines solchen Bildes methodologisch derart vorgegangen werden, dass eben ein solches Bild aus einzelnen Faktoren ersichtlich wird, sich sozusagen herauskristallisiert. Eine Untersuchungsmethode innerhalb der Psychiatrie, die dieser Tatsache gerecht werden kann, wurde von BOCHNIK, 1961, beschrieben und von MATUSSEK, 1971 und 1975, angewandt.

BOCHNIK, Op.cit., konnte zeigen, wie verschiedene Faktoren (bei MATUSSEK wurden sie vor allem auf faktorenanalytischem Wege gewonnen), die er im *"weitesten Sinne ((als)) jedes definierte Element aus Anamnesen und Befunden"* (Seite 35) bezeichnet, so etwas wie die Belastung und Belastungsfähigkeit definieren, die als Grundlage für den Zusammenbruch der Belastungsfähigkeit dienen können. Die Belastungsfähigkeit *"ist die Persönlichkeitsartung in ihrer leiblich-seelisch-geistigen Verfassung mit den Weisen und Akzenten ihrer sozialen Verwobenheit"* (Op.cit., Seite 36). Als Beispiele verschiedener Faktoren erwähnt BOCHNIK unter anderen das Geschlecht, die Persönlichkeitsmerkmale, das Lebensalter und die Persönlichkeitsartung.

MATUSSEKs Arbeit bestand nun darin, Spätschäden (psychische, somatische und soziale) als Folge von KZ-Haft in Zu-

sammenhang mit verschiedenen Faktoren zu sehen und sie so in Bezug zu Alter, früherem Leben, sozialer Herkunft, Weltanschauung, Geschlecht, Mutter-Kind-Verhältnis während der Kindheit, Anpassungsweisen im KZ usw. der Erkrankten zu setzen; diese Arbeit nun konnte so mögliche Erklärungen der verschiedenen Erkrankungsarten der verschiedenen Populationen von ehemaligen Lagerhäftlingen liefern, und sie zeigte auch Kausalzusammenhänge auf, die jenseits der blossen Lagerzeit auf das Leben vor der Inhaftierung, auf die frühere 'Welt', zu verweisen imstande war.

ii- Einzelne Syndrome und Faktoren

Obwohl objektive Belastungssituationen während der KZ-Zeit festgestellt werden konnten, war die Verarbeitung dieser abhängig von der jeweiligen individuellen Persönlichkeitsstruktur⁷⁰⁾. Trotz individueller Verarbeitung sind gemäss MATUSSEK, 1971, drei Leidensthemen von allen von ihm und seinen Mitarbeitern interviewten Ex-Häftlingen berichtet worden: Todesangst, körperliche Zermürbung besonders durch Hunger und Schläge und Vergiftung der mitmenschlichen Beziehungen.

Zum Ueberleben im KZ spielte, nebst vielem anderen auch, die Anpassungsweise an das Lagerleben eine bedeutende Rolle. Obwohl von sehr verschiedenen Anpassungsweisen als Gründe des Ueberlebens berichtet wurde, ist es doch erstaunlich, dass die Mutter-Kind-Beziehung während der Kindheit von entscheidender Bedeutung war, um 'gut' überleben zu können (MATUSSEK): *"Es zeigte sich, dass diejenigen Häftlinge sich nicht unterkriegen liessen, für die eine "gute" Beziehung zur Mutter in der Erinnerung Realität war. Durch einen "guten" Rückblick schafften sie sich eine historische Dimension ihres Lebens, die die Grundlage einer Hoffnung für die Zukunft bildete"* (Op.cit., Seite 36)⁷¹⁾.

Die gesundheitlichen Spätschäden nach der KZ-Inhaftierung können also folgendermassen beschrieben werden:

Alle feststellbaren Symptome werden faktorenanalytisch untersucht und als Resultat ergeben sich vier Faktoren (Op.cit., Seite 48):

- Faktor I : psychophysisches Syndrom (Erschöpfungszustand)
- Faktor II : Gynäkologische Erkrankungen
- Faktor III : Innere Erkrankungen
- Faktor IV : Psychisches Syndrom (Misstrauen).

Der Faktor I (aus naheliegenden Gründen interessieren hier bloss die Faktoren I und IV), der ähnlich der von BENSHEIM, 1960, beschriebenen "KZ-Neurose" wie auch dem "Vernichtungslager-Syndrom" von TRAUTMAN, 1961, ist, besitzt folgende Merkmale:

Kopfbeschwerden, Gedächtnis- und Konzentrationsstörungen, Müdigkeit, Apathie, depressive Verstimmungszustände, Angstträume, Schlafstörungen, innere Unruhen, Reizbarkeit, vegetative Beschwerden und Vitalstörungen (Op.cit., Seite 49).

Die Merkmale des Faktors IV, der einer "sozialen Erkrankung" gleichkommt - gleichbedeutend mit einem gestörten Verhältnis des Einzelnen zum Mitmenschen -, sind folgende: Misstrauen, Gefühl der Isoliertheit und paranoide Ideen (Op.cit., Seite 56).

Interessanterweise kommt die Untersuchung zum Resultat, dass *"aus rassischen Gründen Verfolgte... häufiger am "Psychophysischen Syndrom" (Faktor I) ((leiden)) als politisch und religiös Verfolgte. Aus rassischen Gründen Verfolgte litten häufiger unter dem "Psychischen Syndrom" (Faktor IV) als religiös Verfolgte"* (Op.cit., Seite 61)⁷²).

iii- Resignation und Verzweiflung

Innerhalb der psychiatrischen Diagnostik erhebt MATUSSEK verschiedene Syndrome und mehrere spezifische Faktoren, die ein grosses Spektrum psychischer Krankheitsbilder decken. Für diese meine Arbeit jedoch zeigt sich ein Faktor der Grundformen psychischer Störungen als von ganz besonderem

Interesse, und zwar der Faktor Resignation und Verzweiflung. Dieser Faktor ist gekennzeichnet durch folgende Merkmale (Op.cit., Seite 100):

- Verzweifeln am KZ-Schicksal ist sichtbar;
- die KZ-Zeit wird heute als sinnlos und lebenszerstörend erlebt;
- die heutige Stimmungslage ist eher gedrückt;
- Zeichen des "Reifens" am KZ-Schicksal sind nicht sichtbar;
- Gefühlsansprechbarkeit ist kaum vorhanden.

Charakteristisch für diesen Faktor ist eine Resignation, die bis zur Verzweiflung gehen kann, das heisst, eine vergebliche Bemühung, die Erinnerungen zu verdrängen, kann Resignation oder sogar Verzweiflung hervorrufen:

"Jeder emotionalen Beteiligung wird ausgewichen, so dass in extremen Fällen der Eindruck entstehen kann, diese Menschen blieben von allen Problemen und Konflikten des gegenwärtigen Lebens unberührt. Auch die Zukunft scheint nicht mehr zu existieren. So bleibt die Zeit seit der Befreiung weitgehend gestaltlos und inhaltsleer. Auffallend ist, dass dieser Zustand der Resignation und Verzweiflung nicht hypochondrisch überlagert ist und auch nicht im Zusammenhang mit Klagsamkeit oder suicidalen Tendenzen in Erscheinung tritt" (Op.cit., Seite 100). Hier herrscht eindeutig eine Desorientiertheit in der Dimension der Zeit vor: keine Gegenwart und keine Zukunft sind 'vorhanden', sondern nur eine unbewältigte Vergangenheit, an der man verzweifelt. Wie oben schon erwähnt wurde, zeigt sich auch hier, dass eine 'Störung' der Zeitlichkeit des Menschen in engem Zusammenhang mit der Verzweiflung steht.

Was VENZLAFF, 1958, *"Bruch des Ordnungsgefüges der Persönlichkeit"* nennt, wird von den Patienten, die an Resignation und/oder Verzweiflung leiden - bei der Resignation handelt es sich eher um den passiven, bei der Verzweiflung

um den aktiven (wie es vorallem von KIERKEGAARD, 1971, herausgearbeitet wurde) Teil des Syndromes (Faktors) -, in direkter Abhängigkeit von den destruktiven Eingriffen der Verfolgungszeit gesehen; dies heisst konkret, dass die zerstörte Welt eine Zerstörung der Ordnung im Raum, in der Zeit und in der Geschichtlichkeit mit sich führte. Wenn das *"Psychische...nicht nur etwas in meinem Inneren, sondern ebensosehr draussen bei den Dingen"* vorfindbar ist (von USLAR, 1973, Seite 386), so führt eine einmal als teuflisch erlebte Welt, eine *"psychotische Umwelt"*, zu einer Disharmonie und Störung der 'Weltlichkeit des Psychischen'; eine Identitätsdiffusion in Bezug auf die Weltlichkeit, Leiblichkeit und Zeitlichkeit des Menschen, bildet also eine bedeutende Grundlage für die Entstehung und Entfaltung der Verzweiflung.

Zu den destruktiven Eingriffen der Verfolgungszeit sagt MATUSSEK, Op.cit., Seite 101, folgendes: *"Der psychische Zustand, wie er im Faktor "Resignation und Verzweiflung" geschildert worden ist ((und zwar von den interviewten Patienten, H.V.K.)), spiegelt diesen Eingriff in die Persönlichkeit durch die Tatsache des sinn- und ziellos gewordenen Lebens eindrücklich wieder. Das dazugehörnde Moment der emotionalen Leere und reduzierten Gefühlsansprechbarkeit kann dabei im Sinne einer noch heute andauernden "Affektlähmung" ((vgl. TRAUTMANN, 1961, H.V.K.)) gesehen werden oder aber als Schutzmechanismus und Versuch zur restriktiven Abwehr gegen mögliche Wiederbelebung traumatisierender Erfahrungen durch die Realität und durch Erinnerung".*

Was mir besonders relevant erscheint, ist die Tatsache, dass *"Verfolgte, die den Faktor "Resignation und Verzweiflung" repräsentieren,... häufiger polnische Juden ((sind)) als Deutsche, die aus politischen oder religiösen Gründen verfolgt wurden"* (Op.cit., Seite 102), und zwar deshalb, weil ihnen eine Welt genommen wurde, in die sie nie wieder

zurückkehren können. Hier spielt nicht nur die Tatsache der Entwurzelung und der Weltzerstörung eine zentrale Rolle, sondern auch die Tatsache der Zer-störung der Weltlichkeit des Psychischen überhaupt⁷³⁾. Diese Menschen haben das 'Urvertrauen' und sozusagen die 'natürliche Selbstverständlichkeit' gegenüber der Welt verloren: *"Der Boden als Ort des Seins, als tragender Grund der Existenz, der schon da sein muss, damit wir da sein können"* (von USLAR, 1978, Seite 29) hat seinen Charakter des "Absoluten" und "Ausgezeichneten" ein für allemal verloren; das Gefühl der Behaustheit ist nicht nur in Bezug auf die alte Welt (Entwurzelungs-Syndrom) zerstört, sondern auch auf die Welt als solche, auf Weltlichkeit überhaupt, verlustig gegangen. Als spezifische Reaktionen bei polnischen Juden wurden vor allem *"Entwurzelungsdepressionen"* (STRAUSS, 1957) und *"Entfremnungsdepressionen"* (KOLLE, 1958) festgestellt, und zwar handelt es sich hierbei um eine Störung des Gefühls des Integriert-seins in eine allen Menschen gemeinsame Zeitlichkeit (Entfremdung) und Weltlichkeit (Entwurzelung): durch die Zerstörung der alten Lebensformen vor allem der Ostjuden stellte sich nebst anderem ein Gefühl der völligen Zukunftslosigkeit ein. Dieses Gefühl der *"totalen Verzweiflung"* und das Gefühl einer *"völligen Sinnlosigkeit des Daseins"* (MATUSSEK, Op.cit., Seite 102) ist häufiger bei Frauen, die den Verankerungspunkt und den Entfaltungsort der Familie (mit Tradition und Zukunft) bilden, als bei Männern feststellbar.

Es ist hervorzuheben, dass die Menschen, die an Verzweiflung und Resignation leiden, vor der Lagerzeit über eine 'gute' Vergangenheit zu berichten wissen; dies würde heissen, dass der Bruch des Lebens, durchlebt in einer Krise (die Uebergangszeit im Lager) sie nachher in das andere Extrem geworfen hatte; daraus werden sie weder selber noch mit Hilfe je wieder herausfinden können: *"Verfolgte, die den Faktor "Resignation und Verzweiflung" respräsentieren, berichten*

häufiger von harmonischen Verhältnissen in der elterlichen Ehe, schildern ihre allgemeine Lebensbedingungen in der Kindheit und Jugend häufiger als "gut", erscheinen in ihrer Beziehung zu gleich- und zu gegengeschlechtlichen Partnern in der Jugend häufiger als kooperativ und häufiger als aufgeschlossen und der Umwelt gegenüber offen, berichten häufiger von einer guten emotionalen Beziehung sowohl zum Vater als auch zur Mutter" (Op.cit., Seite 104). Hier zeigt sich also in nuce der enge Zusammenhang zwischen den ontologischen Voraussetzungen des Psychischen (Weltlichkeit, Leiblichkeit, Zeitlichkeit und Begegnung), wie sie vor allem von USLAR, 1973, beschrieben hat, und der Verzweiflung; Verzweiflung kann also entstehen, wenn eine oder mehrere dieser Grundwesen menschlichen Seins ge- oder zerstört wurde, wenn also eine Identität zerbrochen wurde. Dies wiederum weist auf die innige Verbindung zwischen der Identität, der Ich-Identität (das Selbst bei KIERKEGAARD), und den *"Manifestationen dieses In-der-Welt-seins"* (von USLAR, 1973, Seite 387).

5. Konklusion

Kurz zusammengefasst kann gesagt werden, dass die Verzweiflung einerseits mit den Grundmodi menschlichen Seins in-der-Welt, und zwar der Weltlichkeit, Leiblichkeit, Zeitlichkeit und Begegnung verknüpft ist (dies zwar in negativer Weise), wie auch andererseits (implizite) mit der Identität, der Ich-Identität oder dem Selbstsein des Menschen verwoben ist.

Wenn also - um beispielhaft das oben Gesagte in einer Kausalzusammenhangs-Formel darzustellen - ein Mensch eine derart tiefgreifende und bedeutende Störung und/oder Zerstörung seiner Weltlichkeit, Leiblichkeit, Zeitlichkeit und/oder Begegnungsfähigkeit erfährt (das heisst, wenn ihm diese Grundmodi seines psychischen Seins nicht mehr selbstverständlich und unreflektiert, sondern ihm zum Problem ge-

worden sind - ihren apriorischen Charakter also verloren haben -), so dass dies bei ihm eine Diffusion oder Störung seiner Identität zur Folge hat, so ist die Wahrscheinlichkeit sehr gross, dass er an einer oder mehreren dieser Grundmodi seines Seins verzweifelt.

Solches Verzweifeln kann sich unter anderem also folgendermassen manifestieren:

- Verzweifeln an der Weltlichkeit: Verlust der 'alten' Welt, Zerstörung der Familie, Entwurzelungssyndrom, usw.
- Verzweifeln an der Leiblichkeit: der geschädigte Leib lässt z.T. soziale Minderwertigkeitsgefühle entstehen, die Summe der körperlichen Dysfunktionen (nach der Lagerzeit) führen zum Bewusstsein, dass man körperlich für immer 'gebrochen' ist; es kann sich während des Lagerlebens als 'Muselmänner-Dasein' äussern ('psychischer' und physischer Zusammenbruch des Leibes), usw.
- Verzweifeln an der Zeitlichkeit: sinnlos erscheinendes Leben, sinnlose und 'projektlose' Zukunft, sinnlos erscheinende Vergangenheit (Lagerzeit, blosses Vegetieren in der Gegenwart, Unmöglichkeit der Vergangenheitsbewältigung durch Wiederbelebungsträume (TRAUTMAN, 1961), Fixierung an die Vergangenheit (Lagerzeit) bis zum pathologischen Verfolgtwerden, usw.
- Verzweifeln an der Begegnungsfähigkeit: Misstrauen gegenüber allen Mitmenschen⁷⁴⁾, Trauersyndrom (TRAUTMAN, 1961), Schuldgefühl des Ueberlebenden ("*ich lebe-sie sind tot*"), usw.

E. Zusammenfassung

Gibt der erste Abschnitt, gleichsam als Kondensat und Quintessenz meines Studiums von Problemen des Verhältnisses Mensch-Konzentrationslagererfahrungen, den übergeordneten ethischen Rahmen her, welcher, wie ich glaube, das Problem als Ganzes einfasst, so erläutert der zweite Abschnitt die Grundlagen, auf welchen sich eine Verzweiflung und ein Gefühl der Sinnlosigkeit hat bilden können. Es zeigt sich nämlich, dass für den Einzelnen der Bezugsrahmen, in den hinein er alle Erfahrungen zu stellen gewohnt und erst so eine Evaluation des Erlebten zu machen versucht ist, bei Konzentrationslagererfahrungen 'verlassen' und sogar vernichtet wird. Nun bricht die Umwelt über den einzelnen Menschen herein und somit die Stellung des Einzelnen in seiner Umwelt und Welt zusammen. Eine normale Verarbeitung der gemachten Erfahrungen tritt meistens nicht mehr ein.

Der letzte Abschnitt deckt die Verzweiflung und ihre möglichen Formen konkret auf und bedient sich zusammengefasster Kasuistik, um die konkreten Ausprägungsmöglichkeiten von Gefühlen der Sinnlosigkeit, Resignation und Verzweiflung aufzuweisen.

III. DIE VERZWEIFLUNG AN DER LEIBLICHKEIT

Life and death are not two opposed forces;
they are simply two ways of looking at the
same force, for the movement of change is
as much the builder as the destroyer.

(A.W. WATTS, 1974, Seite 39)

A. Einführung

Dieser Teil der Arbeit soll dazu dienen, die Verzweiflung mit ihren möglichen Aeusserungsformen in einem konkreten Bereich gestörter oder zerstörter Identität aufzuzeigen: der Verzweiflung an der Leiblichkeit. Vor allem die Formen der uneigentlichen Verzweiflung, die in den ersten beiden Teilen dieser Arbeit zu kurz kamen, sollen hier untersucht werden. Die Leiblichkeit, die nebst der Weltlichkeit, Zeitlichkeit und der Begegnungsfähigkeit eine der Aeusserungsformen des menschlichen In-der-Welt-seins darstellt (von US-LAR), ist eine elementare und fundamentale Voraussetzung für die Identität des Menschen. Die Leiblichkeit ist die Bedingung und die Grundlage, damit der Mensch überhaupt so etwas wie ein unauffällig-'normales', harmonisches und konstruktives Leben führen kann. Die Wahl dieses Bereiches menschlicher Identität lag somit auf der Hand.

Die Wahl der Leiblichkeit drängte sich deshalb ebenfalls auf, weil hier das äussere Bild der 'Störung für den Mitmenschen' und 'Beobachter' am eindeutigsten ist.

Die These würde also lauten: ein entstellter Leib kann zu Störungen und/oder Zerstörung der Identität führen; er ist in den meisten Fällen für die Mitmenschen registrierbar und demzufolge auffallend; das Wissen um diese Auffälligkeit kann beim Betroffenen zu einem Gefühl des Aussen-seitertums und schliesslich zu einer Verzweiflung an der Leiblichkeit führen. Die ganze hier abzuhandelnde Problematik spielt sich in der Dialektik zwischen betroffenem Menschen und 'normalen' Mitmenschen ab; das Resultat: die Verzweiflung wirft den Menschen auf sich selber zurück und macht die Nichtbetroffenen darauf zu unbedeutenden 'Grössen' bei den Verarbeitungsversuchen der 'Krankheit des Selbst'.

Abgesehen von einigen aufgeführten Beispielen wurde darauf verzichtet, das Gebiet der Psychosomatik - aus naheliegenden Gründen - in die Diskussion einzubeziehen.

B. Allgemeines zur Bedeutung der Leiblichkeit für den Menschen

In verschiedenen Werken hat von USLAR (1972, 1973 und vor allem 1969) auf die zentrale Bedeutung der Leiblichkeit für die Identität des Menschen (Möglichkeiten seines In-der-Welt-seins) aufmerksam gemacht. Die *"Psyche als Leiblichkeit"* (von USLAR, 1969, Seite 11) stellt nicht bloss *"einen Bereich und Ausschnitt aus dem Seelischen"* dar, sondern betrifft *"das ganze Psychische"* (ebenda). Es ist eine Perspektive (nebst Psyche als Weltlichkeit, Psyche als Zeitlichkeit und Psyche als Begegnung), aus der *"sich jeweils das gesamte Gebiet der Psychologie"* erschliessen lässt (ebenda). Dies ist ähnlich einer früheren Aeusserung zu verstehen: wenn der Mensch an einem Organ krankt, eine medizinisch klar umgrenzte und lokalisierbare Krankheit hat, so ist der ganze Mensch krank und nicht nur das Einzelne. Man kann sagen, dass die Seele die Wirklichkeit des Leibes ist (Op.cit., Seite 10).

So wie *"das Psychische...nichts anderes ((ist)) als die Wirklichkeit des Leibes selber"* (Op.cit., Seite 14), so *"gibt ((es)) nichts Seelisches, das nicht als Leiblichkeit verstanden werden könnte"* (Op.cit., Seite 67). Die innige Verwobenheit von Leib und Seele zeigt sich auch in den Stimmungen: *"Die Wichtigkeit der leiblichen Zustände für die Stimmung ist ausserordentlich. Die Störungen des körperlichen Wohlbefindens und ihre Behebung wirken sich unmittelbar auch im seelischen Gestimmtsein aus"* (BOLLNOW, 1974, Seite 42). Obwohl aus dieser Aussage eine eher deterministisch anmutende Haltung herausgelesen werden könnte, muss man aus dieser These ein dialektisches Verständnis gewinnen: wichtig ist das Sich-verhalten-zum Leibe, das heisst, man muss sich als Mensch zu seinem eigenen Leibe verhalten; erst aus diesem Verhältnis erwachsen Störungen, Wohlbefinden und

Identität.

1. Die absolute Bedeutung des Leib-seins

Die philosophische Anthropologie, die sich mit der philosophischen Bemühung um die Beantwortung der Frage: Was ist der Mensch? (BOLLNOW, 1974, Seite 13) befasst, hat eine Wende in der Betrachtung des Menschen gebracht: *"erst in dem Augenblick also, wo der Glaube an die Vernunft als den entscheidenden Wesenskern des Menschen hinfällig geworden war, entstand als Ausdruck dieser wirklichen Verlegenheit die Frage: Was ist der Mensch?"* (Op.cit., Seite 13/14).

Wir können dem Wesen des Menschen erst dann gerecht werden, wenn wir ihn 'in' und 'mit' seiner Leiblichkeit ernst nehmen. Der Mensch muss als Teil der Natur erfasst werden (SPINOZA, 1967; von USLAR, 1975); unsere Gefühle und Stimmungen (BOLLNOW) *"sind Seinserfahrungen, in welchen wir in uns selbst einen Zugang zur Natur finden"* (von USLAR, 1975, Seite 307) und unser Trieb, *"sich in seinem Sein zu erhalten"⁷⁵⁾, ein Ausdruck der Kraft der Natur* (Op.cit., Seite 306). So wie *"das Denken...selbst ein Horizont der Leiblichkeit, eine Weise unserer leiblichen Präsenz auf der Welt"* ist (von USLAR, 1969, Seite 82), so ist *"der Unterschied von Mensch und Tier...ein Unterschied innerhalb der Möglichkeiten des Tierseins selbst"* (Op.cit., Seite 74). *"Dadurch, dass das Tier Mensch ((die)) Möglichkeiten ((des Denkens, H.V.K.)) in sich hat und verwirklicht, erweist sich, dass die geistigen Möglichkeiten grundsätzlich überhaupt Möglichkeiten des tierischen Seins sind"* (Op.cit., Seite 73): *"unsere eigene Existenz beweist, dass das Tier die Möglichkeit des Geistes hat"* (Op.cit., Seite 74).

Dieses Verstehen des Menschen als Tier und als Teil der Natur bedeutet keineswegs eine "Entthronung" und Verachtung des Menschen, sondern ganz im Gegenteil eine Akzeptierung seiner Ganzheit (mit seinen Aggressionen, Hassgefühlen und

seinen Aeusserungsformen des 'Bösen'). In der Bemühung um Verständnis des Wesens des Menschen verliert das "sogenannte Böse" (LORENZ, 1963) dadurch sein "Böses" und wird zum Bestandteil der menschlichen Natur.

Dieses Ernst-nehmen des Menschen als Tier und sogar als Teil der Natur ist ein echtes menschliches Phänomen, wie unter anderem die Religionsgeschichte zu zeigen vermag; das 'Isolieren' des Menschturns vom Tierreich und sogar von der Natur ist eine 'moderne' und unnatürliche Erscheinung. In der Primitivologie⁷⁶⁾ wird das Tier nicht nur als Alter Ego (vgl. BAUMANN, 1938 und 1950/54) des Menschen oder als Nagual (BERTHOLET, 1976, Stichwort "Nagualismus") gesehen, sondern die menschliche Seele, wie auch die Pflanzen- und Tierseele, können für den Menschen dasselbe sein; alle diese 'Seelen' stammen aus demselben göttlichen Bereiche (JENSEN, 1960). Der Glaube an einen Herrn der Tiere, der auch als Schöpfer des Menschen auftreten kann (PETTAZZONI, 1950 und 1960; BAUMANN, 1938), oder an Tiere, die als Kulturbringer dem Menschen eben die wichtigsten Kulturgüter (Feuer, Korn etc.) gebracht haben, weist - wie der ganze Totemismus überhaupt - auf ein echtes Gefühl der Verwandtschaft des Menschen mit dem Tiere.

Nebst vielen Märchen, in denen Tiere für Menschen 'agieren' (vgl. u.a. TOLSTOI, 1975 und BECKER, 1969), bedienen sich 'Menschen unserer Zeit' ebenfalls des Tieres, um die Affinität und Verwandtschaft der beiden zueinander hervorzuheben (vgl. u.a. die Fabeln von KRYLOW, 1960, und von La FONTAINE, 1922, der Lykanthropie-Glaube (BERTHOLET, 1976), "*Dr. Jeckill and Mr. Hyde*" von STEVENSON, 1886, "*La belle et la bête*" von COCTEAU, 1958, etc...). Dort, wo das Tier neben dem Menschen steht, kann es auch in wunderbarer Weise durch Selbstopferung ihm (aus eigenem Wunsche) dienen (z.B. beim Märchen von Oscar WILDE: "*The Nightingale and the Rose*", in WILDE, 1969).

Dort, wo des Menschen eigene Identität zum Problem wird, kann dies - literarisch - so zum Ausdruck gebracht werden, dass man die eigene Leiblichkeit (als Manifestation der Identität) 'metamorphosiert': das wohl eindrücklichste Beispiel einer solchen literarischen Verarbeitung ist die Erzählung *"Die Verwandlung"* von Franz KAFKA, 1970. Hier wird die Isolierung, das Sich-als-Aussenseiter-fühlen, ja, die Verzweiflung an der Beziehungsunfähigkeit - *"Leiblichkeit ist die Voraussetzung jeder möglichen Konfrontation und Kommunikation mit dem Du"* (von USLAR, 1969, Seite 69) - mit deutlicher Sprache artikuliert.

Bestimmen wir nun unseren Ausgangspunkt. So wie von USLAR (unter anderem 1975, Seite 325) die Seele als die *"Wirklichkeit des Leibes"* in Anlehnung an ARISTOTELES, 1968, definiert, so ist der Geist eine Weise leiblicher Präsenz (von USLAR, 1969, Seite 80), das Bewusstsein eine Manifestation der Leiblichkeit (ebenda) und das Denken und das Gestimmtsein der Leiblichkeit Horizont (Op.cit., Seite 81). Die Leiblichkeit des Menschen ist also seine Voraussetzung zum Mensch-sein überhaupt. (*"Psychologisch ist es eindrucksvoll, wie das Selbstbewusstsein unlösbar verbunden ist mit dem Bewusstsein des eigenen Leibes. Der Mensch ist sein Leib und zugleich steht er in der Reflexion seinem Leibe auch gegenüber"*, JASPERS, 1965, Seite 295).

So wie zum Beispiel die Sexualität die enge Zusammengehörigkeit von Leiblichkeit, Weltlichkeit, Zeitlichkeit und Begegnung aufzeigt (von USLAR, 1969, Seite 81), so ist klar, dass von der Leiblichkeit aus das Wesen der Identität des Menschen analysiert werden kann. Konkret heisst dies, dass zum Beispiel eine 'Störung' in der Leiblichkeit des Menschen eine 'Störung' seiner Identität zur Folge haben kann, wie auch eine 'Störung' der Weltlichkeit, Zeitlichkeit und der Begegnungsfähigkeit⁷⁷⁾. Die innige Verwobenheit dieser vier Aspekte zeigt sich vorzüglich in einer Psychologie der Si-

tuation (von USLAR, 1972); die Situation, als Gesamtlage, aus der ein bestimmtes Verhalten des Menschen folgt, verstanden, bedingt den ganzen Menschen. In Analogie zu HEIDEGGER, 1972, möchte ich folgendes formulieren: der Mensch kann sich als Werk, als Geschaffenes, als Leib-sein, Ding-sein, verstehen, und sich von einem Boden, einem Grunde, getragen sehen, der als heiliger Boden (von USLAR, 1978) ihm seine Weltlichkeit und Zeitlichkeit offenbar machen kann; in einem solchen Moment der 'Klarheit' wird er sich seines Selbst, seiner Identität, bewusst, und zwar als Leib, der auf einem 'Boden', in einer Zeit, und als solcher begegnungsfähig ist. Die Voraussetzung des Bodens, auf dem wir stehen⁷⁸⁾, gibt uns einen möglichen Zugang zum "*Rätsel der Materialität*" unserer Leiblichkeit: ob vom Erdhaften oder von unserer Leiblichkeit her, wir sind in ganz elementarer Weise Materialität (von USLAR, 1969, Seite 91).

2. Leib und Ding

So wie unser Leib ein Ding ist - wir selber sind Dinge unter Dingen-, so verleihen wir auch den Dingen den Charakter der Leiblichkeit (von USLAR, 1969, Seite 91). Obwohl dies nach einer allzu grossen Verdinglichung des Leibes aussieht, muss man - trotz der Nähe zu einem materialistischen Naturalismus - diese Aussage doch folgendermassen lesen: der Leib ist ein Ding, er ist aber auch ein handelndes Subjekt (Leiblichkeit als Identität des Menschen) und der Leib hat Intentionalität. Die Welt der Dinge umfasst unseren Leib als Ding; diese Tatsache bewegt uns dazu, den Dingen in unserem Empfinden, Denken, Phantasieren etc..., eine Leiblichkeit zu verleihen. In der Phantasie kann sich dies zum Beispiel so äussern, dass wir meistens unfähig sind, uns ausserirdische, nicht-menschliche, intelligente Lebewesen losgelöst vom Bilde und dem Selbstverständnis unserer Leiblichkeit vorzustellen: die extraterrestrischen Lebewesen haben Beine -

eventuell mehr als wir -, haben einen Kopf - eventuell mit 'Zusätzen' versehen -, etc... Die meisten Science-Fiction-Romane gehen von unserer Leibform aus und verändern diese in phantasievoller Weise. Als extremes Beispiel der Dominanz unserer Leibform über unsere Phantasie erwähne ich den *"Homo Maximus"* von Emanuel SWEDENBORG, 1962: die *"Himmlichen"* (das sind die Seelen der Verstorbenen), auch Engel, sind in der Form eines riesigen Menschen (das ist Gott) konzentriert; je nach dem, ob sie in Liebe zum Herrn gelebt hatten oder nicht, wird ihnen ein entsprechender Platz im Homo Maximus zugeteilt: beim Herz, Kopf, Füße etc...⁷⁹⁾.

Ein ganz zentraler Bereich des Zusammenhanges von Leib und Ding ist die Architektur. In ihr manifestiert sich unser Dasein als Räumlichkeit (von USLAR, Seite 42). Die Architektur wird von uns in die Dienste unseres Leibes gestellt: *"oft ist es die unbewusste Funktion der Leiblichkeit, die sich, ähnlich wie im Traum, in den Gestaltungen und Raumverhältnissen der Architektur mitverwirklicht... So entspricht die räumliche Gestaltung der Architektur zuweilen der Tektonik und den räumlichen Verhältnissen unseres Leibes"* (Op.cit., Seite 43). Im Traum wird der eigene Leib oft als Gebäude geträumt: Estrich und Keller entsprechen in der Symbolik FREUDS dem Kopf und dem Unterleib (vgl. S. FREUD, 1900).

Die Architektur, in ihrer *"Verschmelzung von Leiblichkeit, Räumlichkeit und Dinglichkeit"* (von USLAR, 1969, Seite 100), prägt uns in unserem Lebensstil, in der Weise unserer Haltung und Bewegung; *"Architektur gestaltet unsere Beziehung zur Welt"* (ebenda). Es ist nicht von ungefähr, dass die Gefängnisse (auch eine Form von Architektur) eine Begrenzung, Einengung der Leiblichkeit bedeuten: die Verhinderung der möglichen Entfaltungsweisen der Leiblichkeit des Menschen wird nach wie vor als die grösste Strafe für den Menschen empfunden⁸⁰⁾.

3. Leibgefühl und Identität

So wie die Ich-Identität untrennbar vom Leibgefühl ist (*"es scheint, dass besonders Gesicht und Hände, mit denen das Kind das Gegenüber (Mutter) sehen, fühlen und ergreifen kann, gleichsam 'Kristallisationspunkte des Ich-Identitätsgefühles'..sind"* (SCHARFETTER, 1976, Seite 38)), so wird - je nach der Einstellung zum eigenen Leib - die Gefühlswelt, die Welt überhaupt und die Identität, geprägt⁸¹⁾.

Dass der Leib und das Verhältnis zu ihm von existentieller Bedeutung ist, zeigt das Protokoll einer schizophrenen Ersterkrankung, abgedruckt in SCHARFETTER, Op.cit., Seite 59-63; der Patient muss sich stets an den Händen riechen und diese 'beschnüffeln' und bestaunen; dies geschieht, weil er nach dem völligen Zusammenbruch seiner Ich-Identität sich neu orientieren muss. Bei einer Patientenbesprechung an der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich erzählte derselbe Patient, dass er sich oft so lange kratze, bis er Schmerz empfinde und Blut sehe; auf diese Weise wisse er, dass er am Leben und doch jemand sei.

C. Der entstellte Leib und seine Auswirkungen

1. Allgemeines

Jill is a distorting mirror to herself
Jill has to distort herself to appear undistorted to herself
To undistort herself, she finds Jack to distort her distorted image in his distorting mirror
She hopes that his distortion of her distortion may undistort her image without her having to distort herself.

Aus LAING: Knots, 1971, Seite 31)

Dies drückt in sehr prägnanter Weise meine Erfahrung mit vielen Menschen in verschiedenen Behindertenheimen und Sonderschulen aus, die von Geburt oder von frühester Kindheit auf körperlich behindert waren. Viele dieser Menschen waren in der Ambivalenz zwischen 'gut' und 'nicht-gut' zu sein, gefangen (oder um es in Anlehnung an HARRIS, 1973, zu sagen: zwischen dem Gefühl von "I'm OK" und "I'm not OK"). Einerseits fühlen sie sich ganz klar als stigmatisierte Gruppe in einer Welt 'normaler' Mitmenschen⁸²⁾, andererseits wollen sie, dass man ihnen als 'normale', 'gewöhnliche' Menschen - ohne besondere Vorteile, Rücksichtnahme oder Mitleid - begegnet, was den meisten Nicht-körperlich-Behinderten Mühe bereitet (und somit das Gefühl des Stigmatisiert-seins verstärkt). Dies hat für die körperlich Stigmatisierten darum so grosse Bedeutung, weil sie in der Identifikation mit dem 'Begegnungsritual' der 'Normalen' Sicherheit bekommen, und so ihr Stigma loswerden; dieser Prozess bekommt einen symbolischen Charakter und eine den Selbstwert und das Selbstwertgefühl stabilisierende Bedeutung. Ein Teilhaben an einem solchen Ritual kanalisiert und engt ihre Phantasien derart ein, dass sie - im Idealfall - sich als völlig 'normale' Menschen erfahren und wissen. Die Bildung der Identität von Menschen, die ihr körperliches "Stigma" (vgl. GOFFMANN, 1968) vor der Pubertätskrise und vor der Adoleszenzzeit erhalten hatten, bewegt sich meistens im Rahmen dieser angedeuteten Ambivalenz⁸³⁾. Was im zweiten Teil dieser Arbeit herausgearbeitet wurde, gilt auch hier: eine Identitätsstörung oder -zerstörung vor der Zeit zwischen Pubertät und Adoleszenz hat meistens keine so tiefgreifende Folgen für die Persönlichkeit, wie wenn diese während oder nach der Bildung des Weltbildes stattgefunden hat⁸⁴⁾. Es sei hier gesagt: Verzweiflung an der Leiblichkeit wird am ehesten bei denjenigen Menschen zu beobachten sein, die während ihrer Identitätskrise (Pubertät/Adoleszenz) oder nach Abschluss derselben (fertiges Weltbild)

körperlich stigmatisiert wurden. Gefühle von Lebensenttäuschung und sogar Verzweiflung ist oft bei den Eltern früh körperlich stigmatisierter Menschen zu erkennen, und nicht so häufig - wie gesagt - bei den 'Behinderten' selber.

Viele von Geburt auf Behinderte überwinden ihre Ambivalenz - dies hauptsächlich während dem Uebergang von Adoleszenz zum Erwachsensein -, indem sie eine scheinbare Gleichgültigkeit gegenüber der Welt um sie und gegenüber dem Effekt, den sie auf andere Nicht-Behinderte ausüben, an den Tag legen. Das Beispiel der Contergan-Opfer zeigt eine andere Perspektive: für sie bedeutete *"weder die Baby- noch die frühen Teenager-Jahre...die grosse Zerreißprobe. Viel schwerer ist der Schritt in Beruf und Selbstständigkeit - viele der Betroffenen schaffen ihn nicht...Viel schwieriger...ist für die Behinderten das Problem, in der Erwachsenenwelt eine Aufgabe zu finden, insbesondere beruflich."*

(DER SPIEGEL, 1979, Seite 167). Diese Perspektive widerspricht aber nicht dem vorher Gesagten, denn es geht diesen Menschen um die Realisierung ihrer selbst, und dies durch ein Medium, das auch für die anderen Mitmenschen als der Bereich der Selbstverwirklichung gilt: die Arbeit. Hier kann von *"Reinigung der Identität"* (SENNETT, 1970) gesprochen werden: auf der Suche nach 'Reinheit' (purity) entsteht der Drang, das 'Selbst-Bild' (self-image) zu 'reinigen' (clear), was zu einer Immunität gegenüber der äusseren Welt, der Umwelt, führt. Diese Menschen werden wohl eine schwere Identitätskrise erleben, aber nur in seltenen Fällen eine tiefe Verzweiflung, die bis zum Selbstmord - im Extremfall - führen wird (vgl. u.a. Christy BROWN, 1978, der trotz schwerster Körperbehinderung seit seiner Geburt, während der Pubertät schwerste Krisen durchstehen musste, die doch relativ gut überwunden wurden); ein konstruktives 'Fertigwerden' mit ihrer Situation wird eben in Form einer Identitätsreinigung erfolgen, und zwar in einem spezifi-

schen Zeitpunkt in ihrem Leben, nämlich während dem Uebergang von Adoleszenz zum Erwachsenenalter: *"I believe that the peculiar desire for purity...is an emotion created at a specific point in men's life"* (Op.cit., Seite 12). Identitätsstörungen (vor allem wenn diese aus Körperstigmata entstanden sind, die nach der Adoleszenz erworben wurden) ziehen oft andere Folgen mit sich, als dass der Betroffene einen Drang, seine Identität zu 'reinigen', verspürt.

2. Leiblichkeit und Adoleszenz

KUHLEN, 1952, zeigt ganz klar auf, dass sowohl körperliche Dysfunktionen (z.B. der Drüsentätigkeit), wie auch körperliche 'Unfähigkeiten' direkte Einwirkungen auf das Verhalten haben⁸⁵⁾. Er sagt wörtlich - und dies gilt auch für Körperstigmata -: *"teachers should be aware that health factors can be at the root of behavior problems"* (Seite 63).

Sehr interessant scheint mir die Tatsache (die KUHLEN klar hervorhebt) zu sein, dass von grösserer Bedeutung als totale körperliche 'Unfähigkeit' (z.B. totale Taubheit oder Blindheit) die limitierte 'Unfähigkeit' (limited disability) ist: mit totalen Situationen kann sich der Mensch anscheinend (wenn überhaupt) besser abfinden als mit blosser *"Minderwertigkeit"* (dieses Problem wird uns beim Abschnitt über 'Kompensation' - vgl. ADLER, 1965 und 1973 - näher beschäftigen)⁸⁶⁾.

Die verschiedensten Gründe sind für Angst und Besorgnis während der Adoleszenzzeit verantwortlich: z.B. wenn ein junger Mensch zu klein, zu gross, zu dick, zu dünn etc... ist; zur Bildung der Identität ist die 'Erscheinung' bei derselben Altersgruppe und die Rezeption bei ihr entscheidend. Was hierbei für die Bildung der Identität u.a. von entscheidender Wichtigkeit ist, ist das Faktum, dass es während der Zeit der Adoleszenz keine Rolle spielt, ob die körperliche 'Abweichung' real oder eingebildet ist (von

entscheidender Bedeutung sind die investierten Gefühle): *"In general, physical conditions are sources of anxiety or worry because they represent real or fancied social handicaps. And it matters little from the point of view of the adolescent's adjustment whether the handicap is genuine, imagined, or the focus of more general concern and maladjustment"* (KUHLEN, 1952, Seite 72). (*"Des Kaisers neue Kleider"*, ANDERSEN, 1950, wäre die Illustration zu diesem zentralen Bestreben, die soziale Identität mit der persönlichen als übereinstimmend zu erleben).

Die Bildung und Erfassung der Identität während der Adoleszenz⁸⁷⁾ hängt fundamental mit der Leiblichkeit zusammen; Leiblichkeit und Identitätsformung sind zusammengehörend: *"The concept of 'self' in adolescence appears to be largely a reflection of physical development and status. Questions of development are intensified by the social importance of developmental status"* (Op.cit., Seite 73).

3. Leiblichkeit, Kriminalität und Adoleszenz

In verschiedenen Heimen für schwererziehbare und kriminelle Jugendliche in der Schweiz konnte ich selber oft feststellen (Interviews, Gespräche, Studium der Polizei- und Gerichtsakten), dass bei vielen körperlich stigmatisierten Jugendlichen (im Alter zwischen 15 und 25 Jahren) ein direkter Zusammenhang zwischen Kriminalität/sozialer Unangepasstheit und *"Körperminderwertigkeit"* ersichtlich war. Bei den meisten dieser mir bekannten kriminellen Fällen handelt es sich um Bewältigungsformen ihrer 'Minderwertigkeit' durch die aktive Wahl und Kultivierung einer negativen Identität. Ich bin sogar geneigt, diese Fehlanpassung als Form uneigentlicher Verzweiflung zu bezeichnen (siehe erster Teil dieser Arbeit). Bei allen diesen Fällen handelt es sich ebenfalls nicht um totale Behinderung, sondern um eine 'limitierte Unfähigkeit' (*"limited disability"*, KUHLEN, 1952): z.B.

schwache Ausbildung des einen Armes (Kinderlähmung), Verunstaltungen der Gesichtszüge (Narben, Hasenscharten), Hinken usw.. So wie die 'Reinigung der Identität' bei totaler Behinderung gewählt werden kann, um mit der Ambivalenz (siehe oben) fertig zu werden, so können Jugendliche, die eine 'limitierte Unfähigkeit' besitzen, das Leben und Ausbilden einer negativen Identität wählen, um mit dem Stigma fertig zu werden und ihr Bedürfnis nach Akzeptation - zwar auf negative Art - zu befriedigen⁸⁸). Hier tritt die negative Identität und die Kriminalität anstelle der Verzweiflung auf, und erspart so dem Betroffenen einen persönlichen Zusammenbruch.

Die Minderwertigkeitsgefühle werden also durch die Fehl- anpassung kompensiert und stets (vorübergehend) 'neutralisiert': die Wahrscheinlichkeit ist sehr gross, dass "*ill-health, undersizedness, deformity, or physical ugliness may cause personal frustrations, resulting in feelings of inferiority and possibly producing delinquency as one of a number of adjustive mechanisms*" (Op.cit., Seite 377). Verschiedene Untersuchungen haben gezeigt (HEALY & BRONNER, 1936), dass beim Vergleich von Delinquenten und Nicht-Delinquenten derselben Familie signifikant mehr körperlich 'Behinderte' ("*physical handicaps*") gefunden werden konnten, und zwar unter den Kriminellen: sie hatten schlechtere Sicht, mehr endokrine Störungen, mehr Karies, häufiger entzündete Mandeln und sie zeigten generell ein schlechteres Bild von der gesundheitlichen Entwicklung.

STUTTE, 1957, hat gezeigt, dass viele Delikte als Reaktionen auf Erlebnisse von mangelhafter Beachtung, Unterdrückung und Kränkung, von Gefühlen körperlich-geistiger Unzulänglichkeit und leistungsmässiger Insuffizienz zu werten sind (Seite 369). Er geht sogar soweit und sagt (gemäss A. ADLER), dass ein Jugendlicher zu sein heisse, Minderwertigkeitsgefühle zu haben und nach Ueberlegenheitssituationen

zu streben (ebenda). Was jedoch - in den meisten Fällen - zu kriminellen Handlungen führt, sind die Selbstwertkomplexe, die in Zusammenhang mit unehelicher Geburt, Verwaisung, Deportation, Flüchtlingsschicksal, Inferiorität der sozialen Position usw., stehen, und vor allem die Minderwertigkeitskomplexe, die angeborene oder erworbene körperliche Mängel zum Gegenstand haben (Seite 369/370). So wie der Gulliver-Komplex - Erlebnis körperlicher Unterlegenheit gegenüber den älteren Geschwistern, den Altersgenossen oder gegenüber den durch ihre Machtfülle überhöht erscheinenden Eltern, Lehrern und Vorgesetzten (BRACHFELD, 1953) - und der Thersites-Komplex (STUTTE, 1962/63)⁸⁹⁾ Erschütterungen des Selbstwertgefühles (aus dem Vergleich zu Altersgenossen) während der Adoleszenzzeit herbeiführen können, was ebenfalls eine Erschütterung der Ansätze zu einer Identitätsbildung heissen kann, so können eben diese körperlichen Unterlegenheitsgefühle *"zu einem gefährlichen kriminellen Stachel werden, wenn sie ((dem)) Ausmass eines Zwergwuchses ..., oder wenn sie ((fingiert einer)) konstitutionellen Extremvariante oder Dysplasie" entsprechen, "so dass ihr Träger in besonderem Masse dem Spott der Kameraden ausgesetzt ist"* (STUTTE, 1957, Seite 375).

Erworbene oder angeborene Körperdefekte, die ein Gefühl der Minderwertigkeit hervorrufen, sind imstande, die Identitätsbildung des Jugendlichen so zu behindern, dass dieser - als Form der sozialen Unangepasstheit - kriminell wird. Diese jugendliche Kriminalität kann als uneigentliche Form der Verzweiflung verstanden werden, oder sogar als Abortivform der Verzweiflung⁹⁰⁾: dem Jugendlichen bleibt so eine Verzweiflung, die er sowieso nur mit grosser 'Mühe' hätte bewältigen können⁹¹⁾, erspart.

Es zeigt sich ebenfalls, dass die in der Jugendzeit erworbenen Spitznamen dem Jugendlichen oft erst *"den Zugang, ((die Aktualisierung))*, zu ihrem im Hintergrund schwebenden

Selbstwertkonflikten" (STUTTE, 1957, Seite 377) ermöglichen: die Kameraden lösen sozusagen die ganze Problematik (und auch oft die verheerende, damit verbundene, kriminelle Karriere) durch die Spitznahmenwahl aus. NIEDERLAND, 1956, hat die Analyse eines Patienten mitgeteilt, der einen 'Zwerg' als Teil (Segment) seines Ichs (seiner Ich-Identität) hatte: die Summe der negativen Attribute, die er dem "*Little Man*" gab (wüst, hässlich, knochenloser Körper, ein widerlicher Kerl, bucklig usw..) zeigte sich als das Bild, das er von sich als Kind/Jugendlicher hatte (durch seine geburtsbedingten Stigmata). Dieser Teil seines Selbst war aber verdrängt und erst mit der Analyse voll 'sichtbar' geworden. Interessanterweise wurde der Patient während der Schulzeit 'Kleiner', 'Gross-Kopf' und sogar 'kleines Monstrum' genannt. Anstelle einer kriminellen Entwicklung hatte er wahnhaft Vorstellungen einer infantilen Grandiosität (Kant, Rooswelt etc..) und anal-sadistische Züge als Geschäftsmann entwickelt.

D. Ueberwindungsmöglichkeiten bei Körperstigmata

Mit Körperstigmata - dies sei kurz vorausgeschickt - sind sämtliche Störungen, Zerstörungen, Abnormitäten etc.. des Leibes, wie auch des Leibbewusstseins gemeint.

Die wohl grösste Gruppe von Reaktionsarten auf ein Körperstigma oder eine körperliche Anomalie, ist die Kompensation. Der durch Alfred ADLER, 1965 (vgl. auch 1973), berühmt gewordene Begriff der Kompensation (Ueberkompensation) von Organminderwertigkeiten hat ihren festen Platz innerhalb der Psychologie gefunden. Die entscheidendste Erkenntnis ADLERS (Op.cit.) war, auf den Zusammenhang zwischen Identität, Körper, Leib (die Grundlagen der Identität des Menschen) und Körperminderwertigkeit oder, wie in unserem Falle, -stigmata und psycho-soziales Leben des Menschen aufmerksam gemacht zu haben: das minderwertige Organ steht "*mit seinem psychischen*

Ueberbau fast regelmässig im Brennpunkt des Interesses seines Trägers. Es ist das missratene, aber verhätschelte Organ, das infolge bewusster und unbewusster Aufmerksamkeit stets die Psyche in Erregung erhält" (Op.cit., Seite 47)⁹²⁾. Eine schöne Illustration dieser Aussage ADLERS hat NIEDERLAND, 1977, gegeben: er zeigt sehr schön, wie eine Gesichtsentstellung das ganze Treiben und Leben des Trägers steuert; die schwere narzisstische Kränkung und die Quelle ständiger Angst führen zu einer regelrechten Obsession.

In einer anderen Arbeit betont NIEDERLAND, 1965, - analog ADLER -, dass *"an early body defect tends to remain an area of unresolved conflict through its concreteness, permanency, cathetic significance, and its relationship to conflictual anxiety"* (Seite 522).

Eine 'Verzweiflung an der Leiblichkeit' kann (auf Grund des bis hierher Gesagten) - vor allem in ihren uneigentlichen Formen - verschieden aussehen:

- 1) Selbstzerstörerische Tendenzen (z.B. Alkoholabusus) und Suizid; Resultat einer eigentlichen Verzweiflung;
- 2) Kriminelle Tätigkeiten, Drogensucht, negative Identität⁹³⁾; uneigentliche Verzweiflungsform vor allem bei Jugendlichen;
- 3) Kompensation/Ueberkompensation der 'Organminderwertigkeit' (im negativen wie im positiven Sinne), Fixierungen an das Stigma, das die Quelle ständiger Angst sein kann; uneigentliche Verzweiflungsform;
- 4) Kreative Aktivität⁹⁴⁾ und symbolische Bewältigungsbestrebungen der - vermeintlichen oder realen - 'Minderwertigkeit'; uneigentliche Verzweiflungsform.

Zu diesen verschiedenen Formen seien einige Beispiele angeführt; zu 2) wurden oben genügend Erläuterungen gegeben.

1. Selbstzerstörerische Tendenzen

Die wohl markantesten Beispiele von Selbstzerstörungsten-

denzen als Resultat oder Folge von Verzweiflung sind bei ehemaligen KZ-Häftlingen anzutreffen. Vor allem bei jenen Menschen, die während der Pubertät und Adoleszenz im KZ waren, sind diese Tendenzen am ausgeprägtesten und am härtesten. Hier handelt es sich um Verzweiflung an der ganzen Identität (Leiblichkeit, Weltlichkeit, Zeitlichkeit und Begegnungsfähigkeit).

In einem Bericht der Eidgenössischen Justizabteilung: *"Suizide und Psychopharmaka im Gefängnis"*, 1978, konnte gezeigt werden, dass die *"Gefängnissuizide das fünffache der Selbstmorde in der Gesamtbevölkerung"* betragen (Seite 3). Die Inhaftierung eines Menschen bedeutet für denselben oft den manifesten Beweis dafür, dass er etwas vertan hat; der Zusammenbruch einer Welt (die Identität) führt unmittelbar zum Suizid, und zwar als Handlung unmittelbar nach der Erkenntnis dieses Zusammenbruches: *"im Rahmen der Untersuchungshaft bricht für den Inhaftierten nicht selten 'eine Welt zusammen', er blickt einer ungewissen Zukunft entgegen, er wird sich bewusst, seine bisherige Stellung in Familie und im Berufsleben verloren zu haben und sieht dadurch seine eigene Identität in Frage gestellt"* (Seite 4). Hier löst die Einengung und die Verunmöglichung der 'Aktion' gegen aussen hin - eine typische Tätigkeit des menschlichen Leibes - ein Agieren an sich selber (nach 'innen'), eine Autoaggression, aus. Obwohl verschiedene Identitätskrisen und -störungen auftreten können (Weltlichkeit, Zeitlichkeit und Begegnungsmöglichkeit), manifestiert sich die Verzweiflung hier konkret an der Leiblichkeit. Hier steht die Leiblichkeit als pars pro toto, das heisst, dass Beeinträchtigungen im Wesen und Wirken der Leiblichkeit zu einer Identitätskrise als Ganzes führen kann. Was ebenfalls für echte Verzweiflungsformen spricht (im Gegensatz zu uneigentlichen Formen bei Menschen, die ihre 'Krisenjahre' und Identitätsbildung noch nicht hinter sich haben), ist die Tatsache,

dass "die Suizidrate besonders tief bei der Altersgruppe der unter 20-jährigen, dagegen besonders hoch bei den über 40-jährigen" ist (Seite 16) - dies würde der Integrationsphase nach ERIKSON entsprechen, wo die Verzweiflung den Gegenpol des Gelingens bildet. So wie eine 'Begrenzung der Leiblichkeit' in Gefängnissen zu manifester Verzweiflung an der Leiblichkeit führen kann, so lösen schwere, erworbene Körperschädigungen oft auch Verzweiflung aus, die zum Selbstmord führt (Verbrennungen, Gesichtsentstellungen, Amputation usw.)⁹⁵).

2. Kompensation

Unter Kompensation von Minderwertigkeitsgefühlen ist im groben folgendes zu verstehen: psychische Mängel, entstanden durch vermeintliche oder echte Minderwertigkeiten des Leibes oder aus Minderwertigkeitsgefühlen, werden versucht, durch das Anstreben der Vollwertigkeit oder Ueberwertigkeit kompensiert oder überkompensiert zu werden (DORSCH, 1970; HEHLMANN, 1974). Es handelt sich hierbei um einen psychischen Abwehrmechanismus, der einen Zusammenbruch der Identität und somit ein mögliches Entstehen von Verzweiflung verhindert.

Beispiel für Kompensation im positiven Sinne nennt ADLER (1907 und 1965) selber: Beethoven, Manet, Piéro de la Francesca, Demosthenes; eine 'Minderwertigkeit' des Gehörs, des Sehvermögens oder der Stimme treibt den Menschen zu überdurchschnittlichen Ausbildungen der Fähigkeiten, die von den 'gestörten Organen' repräsentiert werden.

In der kleinen Erzählung "*Buchmendel*" von Stefan ZWEIG, o.J., wird von Jakob Mendel erzählt, er habe ein "*dämonisches Gedächtnis*", durch Konzentration geübt, entwickelt; der beinahe blinde Mann ist auf sein Gedächtnis angewiesen, und dieses hat sich - nicht von ungefähr - auf Bücher und Buchtitel spezialisiert: ihre Existenz hängt ja im wesentlichen gerade vom Sehvermögen ab.

Das wohl bekannteste Beispiel einer negativen Form der Kompensation ist Richard III (SHAKESPEARE, 1936). FREUD, 1915^a, vermag uns zu zeigen, weshalb Bösewichte oft auch unsere Sympathie bekommen; beim Beispiel Richard III sieht der 'Hintergrund' demnach so aus: *"Die Natur hat ein schweres Unrecht an mir ((fingierter Monolog Richard des III., H.V.K.)) begangen, indem sie mir die Wohlgestalt versagt hat, welche die Liebe der Menschen gewinnt. Das Leben ist mir eine Entschädigung dafür schuldig, die ich mir holen werde. Ich habe den Anspruch darauf, eine Ausnahme zu sein, mich über die Bedenken hinwegzusetzen, durch die sich andere hindern lassen. Ich darf selbst Unrecht tun, denn an mir ist Unrecht geschehen"* (Seite 369). Hier ist die oben erwähnte Ambivalenz mancher von Geburt auf Behinderte im Rahmen einer negativen Kompensation ausformuliert worden.

Die 'Minderwertigkeit' Richard des III. treibt ihn zu unerbittlichem Machthunger. Bösewichte wurden in der Literatur, in Märchen und sogar in der nationalsozialistischen Ideologie als Krüppel, Bucklige, Hinkende, kurz, als äusserlich verunstaltete Menschen dargestellt.

Dass wir oft über körperlich verunstaltete Menschen lachen, diese komisch finden, scheint mir - entgegen der Meinung FREUDS, 1905, Seite 217, der dieses Komischfinden auf die Vorstellung zurückführt, wie eine solche Abnormität hätte zustande kommen können - der Ausdruck eines Gefühls der Unheimlichkeit gegenüber dem Anders-sein zu sein; indem wir lachen, bekunden wir ein Nicht-so-sein-wie-jener, eine 'Entfernung' vom Unverhältnismässigen, Abnormen. Ob es bloss so ist, dass es sich der Gebildete abgewöhnt hat, körperliche Gebrechen zu verlachen (FREUD, 1905, Seite 113), ist fraglich; vielmehr spielt die Erkenntnis, dass Leiblichkeit auch Vielgestaltigkeit (als Potential von Möglichkeiten) heissen kann, mit eine Rolle.

3. Kreative Aktivitäten

Hier sind wohl die meisten Beispiele zu finden. Zu dieser Kategorie wären unter anderem Figuren wie Cyrano de Bergerac (ROSTAND, 1897) einzureihen: durch seine überlange Nase stigmatisiert, entwickelt Cyrano de Bergerac eine 'schöne Seele', er vermag die romantischsten und schönsten Liebeserklärungen zu verfassen, und er zeichnet sich besonders durch männliche Tapferkeit und Gerechtigkeit aus.

Philip Carey, der Held von MAUGHAMS Roman, 1915, wird mit einem Klumpfuss geboren. Er 'investiert' sein ganzes Leben, um mit diesem 'Fehler' fertig zu werden: das religiöse, das ästhetische und das wissenschaftliche Stadium durchschreitet er der Reihe nach, und im Durchschreiten derselben wandelt sich sein Bewusstsein vom eigenen Stigma. Zuerst will er mit dem Glauben (Wunderglauben) den Klumpfuss wegbringen; dann glaubt er, seine 'ästhetische Minderwertigkeit' durch die Herstellung von Aesthetischem, von Kunst, kompensieren und bewältigen zu können; zuletzt studiert er Medizin und lässt sich dann den Klumpfuss wegoperieren. Diese Entwicklung zeigt sehr schön den 'Bewusstseinsweg', den viele Menschen in bezug auf ihre Stigmata gehen.

Ein sehr interessantes Beispiel ist Michelangelo. Wie STERBA & STERBA, 1956, sehr schön gezeigt haben, war sein künstlerisches Schaffen einerseits ein Resultat einer Störung in der Mutter-Kind-Beziehung⁹⁶), wie auch andererseits durch sein körperliches Stigma bedingt (er war von kleiner Körpergrösse und besonders gezeichnet durch seine entstellte Nase: *"The disfigurement of his nose was permanent"; "he had an almost ugly, mutilated face with suspicious eyes and a mixed expression of meanness and misery"*, (Op.cit., Seite 327 und 325). Gemäss diesen Autoren ist der 'David' die Repräsentation seines Ich-Ideals (der 'David' ist auch meisterhaft gelungen im Gegensatz - so seine Meinung - zum Künstler selber!): *"There is no doubt that the David repre-*

sented Michelangelo's ego-ideal" (Op.cit., Seite 327). Ebenfalls als treibende Kraft in seinem Schaffen war seine sehr grosse Aggressivität und sein Jähzorn; die Kontrolle der Aggression mittels der Kunst war auch ein 'Bestandteil' seines Ich-Ideals⁹⁷⁾.

In einer anderen Arbeit FREUDS, 1907, wurde nicht nur psychoanalytisches Denken anhand eines Stückes Literatur (JENSEN, 1973) exemplifiziert, sondern auch eine "Archeologie der Seele" des Dichters selber mitgegeben. FREUD sieht unter anderem eine Idealisierung einer körperlichen Anomalie im schönen Schreiten der Zoë-Gradiva: "*Jensen müsse in seiner Kindheit sehr an einem kleinen Mädchen gehangen haben, wahrscheinlich an seiner Schwester, und dann eine grosse Enttäuschung erlitten haben, vielleicht durch ihren Tod. Vermutlich sei dieses Kind irgendwie körperlich behindert gewesen, wie etwa durch einen Klumpfuss, den Jensen in der Novelle in einen schönen Schritt verwandelt*⁹⁸⁾ habe" (JENSEN, 1973, Seite 15).

Fand bei JENSEN die Bewältigung eines Körperstigmas durch das 'Medium' eines körperlich nicht-stigmatisierten Dichters (es sei mir erlaubt, dies so zu formulieren) statt, so findet die Bewältigung im Beispiel von Christy BROWN, 1978, in direkter Weise statt: ein schwerer Cerebralparetiker 'bewältigt' seine eigene Hoffnungslosigkeit und verhindert das mögliche Entstehen einer Verzweiflung an der Leiblichkeit durch dichterische Verarbeitung derselben (dies in ähnlicher Weise, wie in SARTRES "*La Nausée*", wo die Hauptfigur durch Schreiben einer Verzweiflung zuvorkommt): "*Ich fragte mich zum hundertstenmal, warum ich anders beschaffen war, warum man mir dieselben Gefühle, dieselben Bedürfnisse und dasselbe Empfindungsvermögen wie anderen Menschen gegeben hatte, dazu aber einen praktisch zur Untätigkeit verdammt Körper*" (Seite 83). Das Niederschreiben seiner Autobiographie erfüllt sein Leben mit Sinn und Hoffnung. Man könnte

sogar sagen, dass er einer Verzweiflung an der Leiblichkeit entgeht, indem er durch sein Schreiben in den Bereichen der Begegnung, der Weltlichkeit und der Zeitlichkeit (autobiographische Betrachtungen) Hoffnung findet und so seine 'Leiblichkeit kompensiert'⁹⁹⁾.

E. Körperstigma als Symbol

1. Vorbemerkungen

In diesem Abschnitt soll kurz auf eine andere Seite des defekten Leibes eingegangen werden, und zwar auf die symbolische Bedeutung desselben. Stand bisher die Bedeutung des stigmatisierten Leibes für den Träger und seine Bewältigungsformen und -möglichkeiten im Mittelpunkt (mit den Bewältigungsversuchen und Verzweiflungsformen), so soll nun die objektive Seite des Phänomens besprochen werden; dies heisst, was für einen Wert Körperentstellungen für ein Volk - in Religion, im Märchen, in Sagen usw. - haben können. Es wird hier mehr darum gehen, einige der vielfältigen Bedeutungen aufzuzeigen, und nicht darum, auf eine ausgedehnte Diskussion über Symbolhaftigkeit einzugehen. Dies wäre auch nicht der Ort für solche Ausführungen. Es wurde ebenfalls - aus naheliegenden Gründen - auf Vollständigkeit verzichtet.

2. Religionsgeschichtliche Beispiele

Religionsgeschichtlich ist immer wieder zu sehen, dass körperliche Abnormitäten einen besonderen Platz im Denken und Fühlen der Völker einnehmen. Das 'Ausnahmssvolle' einer Abnormität erhält auch ihren besonderen Platz bei den Völkern. So wie beim Glauben der Dschagga in Afrika z.B. der Hochgott gut ist und auch Gutes will, so steht das Besondere unter seinem Schutz: der Krüppel steht unter seinem besonderen Schutz und wird deshalb auch nicht verspottet (DAMMANN, 1963, Seite 31)¹⁰⁰⁾.

Eine der grössten Kulturleistungen, die Kontrollierung des Feuers, ist verschiedentlich mit 'aussergewöhnlichen' Menschen in Verbindung gebracht worden: mit Schmieden, die hinken oder sonst verkrüppelt sind (SAS, 1964), oder mit Zwergen und sonstigen kleinwüchsigen Gestalten (HERRMANN, 1961).

Dass die Leiblichkeit des Menschen eine zentrale Rolle für seine Identität spielt, zeigen auch die weitverbreiteten Verstümmelungspraktiken innerhalb von Trauerritualen (vgl. unter anderem WIDENGREN, 1969); sowohl aus Angst vor dem Toten, wie auch aus Ergebenheit und Liebe dem Verstorbenen gegenüber werden sowohl Veränderungen in Kleidung, wie auch im Aussehen gemacht (als Zeichen der Tiefe der Trauer). Eine solche Identitätsveränderung kann durch Zerfleischen, Selbstverstümmelung, Aufritzen der Haut, Haar- ausraufen usw.. herbeigeführt werden; diese 'Veränderungen' sollen - als Anfangspunkte einer neuen Identität - zeigen, dass ein 'neuer' Mensch entstanden ist.

3. Die Jung'sche Anschauung

Für C.G. JUNG stehen Verstümmelungen in kreativem, schöpferischem Zusammenhang (vgl. C.G. JUNG, 1952, Seite 405): *"Sowie der Gott dem Organ...einen Arm ausreisst, so dreht Odysseus dem edlen Polyphem das Auge aus, worauf die Sonne geheimnisvoll am Himmel emporsteigt"*. So wie der heilende und heilende Arzt archetypisch ein verletzter und verwundeter Arzt ist, so stehen Krüppel und verstümmelte Gestalten in Zusammenhang mit Kultur (Feuer, Schmiedekunst) und Leben (Sexualität).

SAS, 1964, hat in eindringlicher Weise gezeigt, wie die Schmiedekunst, das Eisen, Feuer mit bösen, heilenden und schöpferischen Kräften in Zusammenhang stehen, und wie die innere Beziehung des Hinkens zum Schöpferischen an und für sich steht. *"Für höhere Begabung"* wird *"nach den Zeugnissen aus Mythen und Sagen meistens irgendetwas auf Kosten der physischen Integrität eingebüsst"* (Op.cit., Seite 139).

Der Archetypus, dem die hinkenden und verkrüppelten, schöpferischen Gestalten angehören, ist die Grosse Mutter (Op.cit., Seite 92), die, wie NEUMANN, 1963, meisterhaft dargestellt hat, das Schöpferische an und für sich ist (samt ihrer destruktiven und 'verschlingenden' Eigenschaften).

4. Beispiele aus Märchen

Im folgenden seien einige wenige Märchen als Beispiele zur Bedeutung von körperlichen 'Auffälligkeiten' angeführt.

- Beispiele aus dem Thema 'Der Däumling'. Bei HETMANN, 1973, findet sich ein Märchen der Neger Amerikas: "*Das Märchen vom winzig kleinen Mann*". Der Kleine wollte unbedingt grösser werden. Er ging zu den grössten Tieren, um sich bei ihnen Rat zu holen, aber vergebens. Am Ende seiner Bemühungen traf er auf eine Eule, die ihm den klaren Rat gab, seinen Verstand zu schulen: wichtig sei nicht, dass er grösser werde - will er Weitsicht haben, so müsse er ja bloss auf einen Baum steigen -, sondern dass der Verstand wachse.

Bei OLESCH, 1959, findet sich ein ähnliches Märchen: "*Der Däumling*". Der kleine Sohn einer russischen Bauersfamilie ist derart überstark und übertüchtig, dass er die Arbeit für seine Eltern macht, wie auch ihnen zu Reichtum verhilft.

Bei den beiden Märchen handelt es sich um Kompensationsleistungen im ADLERSCHEN Sinne; die Wunscherfüllung eines armen und unterdrückten Volkes (Neger der Südstaaten und russische Kleinbauern) wird in Kompensationsleistungsphantasien ermöglicht; die Kleinheit des Märchenhelden widerspiegelt das Gefühl des Volkes.

- Drei Beispiele aus dem Thema 'Hände abgehackt aus Strafe - Vertauschter Brief - grausame Schwiegermutter/

Schwägerin /Teufel'. Die drei sehr ähnlichen Märchen stammen aus drei völlig verschiedenen Kulturbereichen: "*Das Mädchen ohne Hände*", OLESCH, 1959; "*Das Mädchen ohne Hände*", GRIMM, 1973; "*Das Mädchen ohne Hände*", HAMMITSCH, 1964. Bei diesen Beispielen geht es darum, dass einer gerechten, treuen und lieben Frau Unrecht angetan wird - dies durch tückische List einer neidigen Nebenbuhlerin -, und ihr vom Gemahl/Bruder die Hände zur Strafe abgehauen werden. Die bestrafte Frau wird mit ihrem Kinde, das ihr auf dem Rücken aufgebunden wird, vertrieben; als die Frau Wasser trinken will, droht das Kind hinunterzufallen und zu ertrinken: im selben Augenblick, als die Mutter versucht, das Kind zu retten, wachsen ihr auf wunderbare Weise die Hände wieder nach. Sie geht darauf zurück und klärt das Missverständnis auf.

Was es nun - so glaube ich - mit diesen abgehauenen Händen auf sich hat, scheint mir gut von einem nahverwandten Märchen der Yoruba sichtbar gemacht werden zu können: "*Das Märchen von Yinka, der einhändigen Frau des Königs*" (BECKER, 1969). In dieser Erzählung wird die Hand der Lieblingsfrau des Königs von einer anderen eifersüchtigen Frau abgehackt. Da nun bloss Hexen nur eine Hand haben - gemäss dem Märchen -, will die eifersüchtige Täterin die Frau öffentlich 'entlarven'. Der Unschuldigen aber wächst die Hand wieder nach, so dass sie beim öffentlichen Wettbewerb, den der König für sein Volk und mit seinen 99 Frauen veranstaltete, den Sieg davontrug: diejenige Frau nämlich, die das beste und feinste Mehl zu mahlen im Stande ist, wird zur Lieblingsfrau des Königs erkoren. Yinka, des Arbeitens gewohnt (als einzige der 99), gewinnt somit die Stellung zurück, die man ihr abspenstig machen wollte. Dies geschieht natürlich zur grossen Freude des

Volkes, das hart arbeiten muss und somit seine Sympathie für Yinka hat.

Hier in diesem letzten Märchen steht die Hand symbolisch für drei Bereiche: für den Bereich der Hexe, der Arbeit und der Rache (die Hand als Schwertführerin). Die Hexe, wie auch die nahrungsspendende Arbeit (Kornmahlen), sind weibliche Eigenschaften¹⁰¹). Die heilende und segnende Wirkung der Hand, die geradezu 'Macht' bedeutet (BERTHOLET, 1976, Stichwort 'Hand'), ist so weiblich wie die 'Hand der Fatima' bei den Muslims oder die 'Hand der Maria' bei den Christen des Vorderen Orients, denn *"bezeichnenderweise galt in der Antike die Hand als Symbol der Venus"* (HIRSCHBERG, 1965, Stichwort 'Hand-darstellung').

Die vielfache Bedeutung der Hand in den Märchenbeispielen, nämlich als Machtsymbol, als Nahrungsspenderin, als Venus, als Hexe usw., verweist auf die Grosse Mutter. Analog dem im Abschnitt c) dieses Teiles Gesagten gilt, dass die Verstümmelung der Hand, die dann immer wieder nachwächst, als Symbol der Weiblichkeit, der gebärenden, erhaltenden und vernichtenden Frau, kurz, der Grossen Mutter, zu sehen wäre.

F. Zusammenfassung

Ausgangspunkt für diesen dritten Teil war die Frage nach den möglichen Aeusserungsformen der Verzweiflung an der Leiblichkeit.

Nachdem die eminent zentrale, ja absolute Bedeutung der Leiblichkeit für den Menschen, wie auch die 'Stellung' der Leiblichkeit 'innerhalb' des Wesens der Identität, herausgearbeitet wurde, folgte die Beschreibung der Art und Weise, wie der Mensch mit seiner nicht-intakten Leiblichkeit (Identität) fertig wird, existiere sie nun nur in seinem

Bewusstsein oder real, sei sie gänzlich oder teilweise gestört.

Ein 'Fertig-werden-mit' erweist sich für viele Menschen als sehr schwierig oder sogar als unmöglich, denn ein in irgend einer Weise entstellter Leib - Leib als Angelpunkt sozialer Akzeptation und Konformität, ja sogar die Identität schlechthin - kann nicht derart eskamotiert werden, dass die 'Präsentation des Selbst im Alltag' für das Individuum und für die Gesellschaft ('die Anderen') problemlos werden kann. Die Auffälligkeit eines stigmatisierten Leibes lässt seinen 'Träger' unweigerlich zu Mechanismen greifen - bewusst oder unbewusst -, die imstande sind, einen Zusammenbruch der vorhandenen Identität, die Entstehung einer Verzweiflung oder den Suizid zu verhindern.

Es konnte ebenfalls gezeigt werden, wie die Verarbeitungsmechanismen - als Formen uneigentlicher Verzweiflung erkannt - eng mit dem Grad der schon konstituierten Identität zusammenhängen: anders als beim von Geburt auf oder in der Jugend stigmatisierten Menschen verhalten sich diese Zusammenhänge, wenn ein Schaden beim Erwachsenen eintritt.

In einem letzten Abschnitt wurde auf eine ganz andere Seite - es sei mir erlaubt, diese als 'positive' und 'konstruktive' zu bezeichnen - der Körperentstellung aufmerksam gemacht, nämlich auf den Symbolcharakter derselben; das Besondere des Unüblichen bekommt beim Menschen einen religiösen, mysteriösen, ja aussergewöhnlichen Wert, und verleiht ihm als Symbol wiederum Bereicherung und Sinn.

IV. ANHANG: DIE VERZWEIFLUNG AN DER
BEZIEHUNGSMOEGlichkeit

And if it is only then, in the moment of extremity, that we approach genuine dialogue, genuine confirmation - the lack of which has driven us to this despair - so we may find the remedy concealed in the disease. It may be that only in such moments do we approach reality at all... We must learn how to name and accept our own despair.

(L.H. FARBER, 1958, Seite 20)

A. Einführung

Nachdem nun die Verzweiflung im allgemeinen behandelt, die Verzweiflung an der Weltlichkeit und an der Zeitlichkeit (Konzentrationslagererfahrungen im besonderen), wie auch die Verzweiflung an der Leiblichkeit (Teil III.) im speziellen untersucht wurde, scheint es mir angebracht, einige Worte über die Verzweiflung an der Begegnungsfähigkeit und -möglichkeit zu sagen. Diese Ausführungen wurden deshalb als Anhang 'tituliert', weil sie das in den ersten drei Teilen dieser Arbeit Gesagte von einer anderen Seite her bestätigen, und somit eher zur (wie mir scheint) nicht mehr notwendigen Ergänzung zu zählen wären. Dass diese Form der Verzweiflung jedoch von zentraler Bedeutung ist, hat mich eben bewogen, darüber einige Worte zu sagen.

Am konkreten Beispiel der therapeutischen Verzweiflung (eine mögliche Form der Verzweiflung an der Begegnungsfähigkeit) soll etwas aufgezeigt werden, das für alle Formen der Verzweiflung typisch ist:

- man wird aus einer Situation 'herausgerissen' und auf sich selber zurückgeworfen;
- das 'alte Wissen' um die Selbstverständlichkeit wird abrupt zerstört und (nach Möglichkeit) ein 'neues Wissen' aufgebaut;
- das 'neue Wissen' kann - wie schon gezeigt wurde - eine Veränderung des Weltbildes bewirken, oder auch bloss ein 'Zurückfinden zum Alten' ermöglichen;
- die Einstellung, die man vor der Verzweiflung zur Situation hatte - man kann sie naiv oder selbstverständlich nennen -, wird nie mehr dieselbe sein.

Die Verzweiflung an der Begegnungsmöglichkeit (Beziehung und Begegnung sind ja dialektische, und somit gegenseitig sich bedingende Begriffe) muss sich nicht erst dann enthül-

len, wenn kein Mensch, kein Gott, kein Du vorhanden ist.
Der Ruf, der nicht erwidert wird, der Schrei, der unbeantwortet bleibt, dies sind die wahren Auslöser von Gefühlen der Verzweiflung:

Wer ruft ?
Die eigene Stimme !
Wer antwortet ?
Tod !
Geht die Freundschaft unter
im Heerlager des Schlafes ?
Ja !
Warum kräht kein Hahn ?
Er wartet bis der Rosmarinkuss
auf dem Wasser schwimmt !
Was ist das ?
Der Augenblick Verlassenheit
auf dem die Zeit fortfiel
getötet von Ewigkeit !
Was ist das ?
Schlaf und Sterben sind eigenschaftslos.

(Nelly SACHS, 1977, aus: *"Noch
feiert Tod das Leben"*)

Ist die Verzweiflung total, die Hoffnungslosigkeit beängstigend, so bedarf es bei der Verzweiflung an der Begegnungsmöglichkeit oft nur eines winzigen Funkens, ein kleines Interesse des Du, um Hoffnung entstehen zu lassen und um das Gefühl der Verzweiflung zu überdecken¹⁰²⁾:

Nur dich

Der Himmel trägt im Wolkengürtel
den gebogenen Mond.

Unter dem Sichelbild
Will ich in deiner Hand ruhn.

Immer muss ich wie der Sturm will,
Bin ein Meer ohne Strand.

Aber seit du meine Muscheln suchst,
Leuchtet mein Herz.

Das liegt auf meinem Grund
Verzaubert.

Vielleicht ist mein Herz die Welt,
Pocht -

Und sucht nur noch dich -
Wie soll ich dich rufen ?

(Else LASKER-SCHUELER, 1967, Seite 21)

B. Begegnung, Beziehung und Verzweiflung

1. Allgemeines

In einer sehr interessanten und präzisen Untersuchung über die Begegnung - im Geiste von *"Sein und Zeit"* abgehandelt -, vermittelt von USLAR, 1959, die Grundlage, auf welcher ein Verständnis für eine Verzweiflung an der Begegnung (und an den Möglichkeiten derselben) erwachsen kann.

Fragt man nach dem Wesen der Begegnung des Daseins mit dem Dasein (Du), so heisst dies *"nach der möglichen Eigentlichkeit des Daseins in seinem Selbstsein zum Selbstsein des Du und d.h. zum Sein des Du selbst zu fragen"* (Seite 94).

Eine therapeutisch-analytische Situation (als spezielle Form der Begegnung) verlangt ja geradezu als Voraussetzung

für ein Helfen des Analytikers dieses Fragen nach dem Sein des Du selbst. Die *"Einheit der Begegnung in der Zweifalt von Selbstsein des Daseins und Sein des Du"* findet ihren Grund *"im Sein selbst, in der Temporalität des Seins"* (Seite 95). Wenn *"in der eigentlichen Begegnung...die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit je meines und deines Daseins in eine Gemeinsamkeit ((zusammenfließen, H.V.K.)), die nicht die der blossen Gleichzeitigkeit ist, sondern die Selbigeit eines Sichereignens, das beide in ihrem Sein angeht, weil es ihr Sein ist"* (Seite 96), so wird in diesem Zusammenströmen von Verschiedenheiten - eigentlich das, was man nach von USLAR, 1972, als Situation bezeichnen könnte - Identität offenbar. Obwohl - oberflächlich gesehen - eine Begegnung als blosse Augenblicklichkeit abgetan werden könnte, wird doch Identität als Ganzes in der Begegnungssituation involviert (dies vor allem in der analytischen Begegnung). In der Begegnung vermag die Weltlichkeit als Fundament¹⁰³⁾ (über dem der Horizont der Zeitlichkeit, zu verstehen als Geschichtlichkeit, Augenblick, wie auch Pragmatik und Antizipation der Zukunft, erblickt werden kann) die Leiblichkeit des Du zum symbolischen Pol der Ganzheit und Einheit der Begegnungssituation überhaupt, erscheinen zu lassen. Mein Gegenüber löst (sozusagen als Katalysator) in mir einen Prozess aus, der mir einen möglichen Zugang zu meinem eigenen Sein vermittelt, und zwar als Identität samt ihrer Problematik; dem Dasein wird *"in der Begegnung zum Dasein des Du das Sein zur Frage"* (Seite 97). (Die Frage nach dem Sein wird nicht nur in der Begegnung direkt ausgedrückt, sondern ebenfalls in der Verzweiflung an der Begegnungsmöglichkeit selber, denn der Einzelne wird dabei in einem ersten Schritt auf sich selber zurückgeworfen (wobei ihn ein Du nur noch sekundär interessiert) und die Frage nach dem Sein des eigenen Daseins wird zuerst einmal gestellt; in einem zweiten Schritt kann die Frage nach dem Sein überhaupt gestellt werden).

Es wird klar, dass es dem Dasein (z.B. des Analytikers) in der Begegnung (z.B. in der analytischen Situation) zum Dasein des Du (z.B. des Analysanden) nicht nur um das Sein des Du gehen kann, sondern dass es ihm um das Sein des eigenen Daseins gehen muss. Die analytisch-therapeutische Verzweiflung ist ein Ausdruck des Bekümmert-seins um sein eigenes Dasein, das als Mittel für das Verständnis des Sein des Daseins (des Du) unabdingbare Voraussetzung bildet.

In der eigentlichen Begegnung des Daseins mit dem Dasein *"erfährt das Dasein einen Ruf und Anspruch aus dem Sein des Du, selbst eigentlich da zu sein. Der Ruf ruft das Dasein in sein Selbstsein, in seine Eigentlichkeit, aber er kommt nicht aus dem eigenen Selbstsein, sondern aus dem Sein des Du"* (Seite 98). Dieser Ruf kann gewisse Bereiche des Seins öffnen, so dass das Dasein in sich 'fällt' (von der Uneigentlichkeit in die Eigentlichkeit), in sein eigenes Selbstsein. Dies geschieht auch z.B. bei der Verzweiflung an der Begegnungsmöglichkeit. Man kann somit sagen, dass obwohl das *"Sein des Daseins...die Sorge um sein Sein"* ist, und *"sein Mitsein ((des Daseins, H.V.K.))... die Sorge für das Sein des Du: die Für-Sorge"* ist (Seite 99), wird durch eine Situation der Verzweiflung das Dasein von seiner Für-Sorge im Mitsein herausgerissen und auf sich selber zurückgeworfen; hier hat ein Du - während der Situation der 'Krankheit des Selbst' - keinen Platz mehr.

Die Verzweiflung wirkt deshalb schwer, weil *"das Hören dieses Rufes ((, den das Dasein in der Begegnung vernimmt, H.V.K.,))...für die Möglichkeit eigentlichen Mitseins"* (Seite 100) zeugt, das eben problematisch wurde. Der *"Rufer des Rufes"*, das *"Selbstsein des Du selbst"* (Seite 100), wird in der Verzweiflungssituation selbst zum Problem¹⁰⁴, wie das Dasein selber eben auch, denn die Herausforderung ist total: eine Antwort auf den Ruf muss das Orten und Klären der eigenen Identität sein, und diese Identität kann ebensogut

'schweigen' wie 'antworten'.

Die Uebertragung, die für eine in der therapeutischen Situation entstandene Begegnung so wichtig ist, lässt Vergangenheit und Zukunft (des Du) im Augenblick der Begegnung selber ineinander verschmelzen¹⁰⁵⁾! sie drückt die Möglichkeit der Verzweiflung an der Begegnung selbst, und somit die Verzweiflung des Daseins an seinem Sein aus. Vermag das Wesen der Uebertragung zu erkennen, so offenbart sich folgendes: die Begegnung als Einheit ermöglicht es dem *"Dasein im Sein zum Sein des Du selbst gerade selbst eigentlich und ganz"* sein zu können, *"so dass sein Sein ((des Daseins, H.V.K.)) zum Sein des Du (in der vor-springenden Fürsorge) gerade zumal sein eigenes eigentliches Ganz- und Selbstseinkönnen ist"* (Seite 106). Die Uebertragung wird somit geradezu zum Angelpunkt des Gelingens oder Versagens¹⁰⁶⁾ einer therapeutischen Begegnungssituation, und somit von Begegnung überhaupt.

Die therapeutische Verzweiflung, die wir nun genauer untersuchen werden, entsteht in der Dialektik der Begegnung, wo *"die Einheit von Selbst-Sein und Sein-Selbst im Dasein in ihrer Zweifältigkeit unterschieden"* wird, *"ohne dass darin die Einheit verloren geht"* (Seite 109).

2. Literarische Beispiele

Eine der erschütterndsten Illustrationen einer Verzweiflung an der Begegnungsmöglichkeit überhaupt (sie zeigt sich als Unmöglichkeit der Begegnung) findet sich im *"Brief an den Vater"* von Franz KAFKA, 1975. Hier wird Verzweiflung geschrieen - so wirkt es, wenn man ihn liest -, ein Schrei, der seinerseits auch Verzweiflung offenbart: *"Nun bist Du ja im Grunde ein gütiger und weicher Mensch..., aber nicht jedes Kind hat die Ausdauer und Unerschrockenheit, so lange zu suchen, bis es zu der Güte kommt"* (Seite 10). *"..dieses mich oft beherrschende Gefühl der Nichtigkeit...stammt viel-*

fach von Deinem Einfluss" (Seite 11). Wie erschütternd hört sich folgender Satz an: *"mein Schreiben handelte von Dir, ich klagte dort ja nur, was ich an Deiner Brust nicht klagen konnte"* (Seite 51). Wenn KAFKA sagt: *"ich hatte vor Dir das Selbstvertrauen verloren, dafür ein grenzenloses Schuld-bewusstsein eingetauscht"* (Seite 43), so wird hier ein Bild gemalt, das eine schwere Identitätsproblematik zeigt, die unweigerlich - wie man weiss - in tiefe existentielle Verzweiflung münden musste (*"Ich hatte, seitdem ich denken kann, solche tiefe Sorgen der geistigen Existenzbehauptung, dass mir alles andere gleichgültig war"* (Seite 52).

Nun, so wie Verzweiflung seine Sache ist (Seite 40) (und zwar einer Verzweiflung an der Begegnungsmöglichkeit zum Vater und einer Identitätsproblematik erwachsen), kann sich die Verzweiflung an der Begegnung und somit an der Begegnungsmöglichkeit auch direkt in der Beziehung selber zeigen. Ein typisches Beispiel hierfür ist August STRINDBERGS *"Totentanz"*, 1910. Hier findet sich ein Ehepaar in einer Situation verstrickt, wo nur Hass und Tod Platz haben. Ein ähnliches Beispiel ist *"Jon Gabriel Borkmann"* von Henrik IBSEN, 1896, wo ebenfalls ein Ehepaar weder sich, noch einem anderen Menschen etwas zu sagen haben. Hier ist eine Verzweiflung an der Begegnungsfähigkeit verkoppelt mit einer Verzweiflung an der Zeitlichkeit. Bei beiden Beispielen drückt sich die Verzweiflung unter anderem indirekt in der Unmöglichkeit zur Begegnungsfähigkeit aus, wo nur die eigene Person Wichtigkeit und Relevanz (wenn überhaupt) hat.

Zeigte sich bei KAFKA eine Verzweiflung an der Beziehungsfähigkeit und eine existentielle Verzweiflung, und war bei STRINGBERG und IBSEN nur noch der Einzelne wichtig und im Vordergrund (einer Beziehung!), so steht bei Samuel BECKETT, 1958, weder die Beziehung noch der Einzelne im Vordergrund. Hier wird die totale Verzweiflung aufgezeigt, die sich als Leere und als Nichts äussert: ein Nichts, wo weder Begegnung

noch Vereinzelung Platz haben. Bei BECKETT lässt sich die Verzweiflung an den Begegnungsmöglichkeiten in ihren verschiedenen Stadien aufzeigen (im 'Abfall' von der Beziehung, zum Einzelindividuum bis hin zum Nichts): absoluter Pessimismus, Absurdität der menschlichen Existenz, Auflösung des Individuums bis zum Identitätsverlust, Austauschbarkeit der Personen, Langeweile, Sinnentleerung (von WILPERT, 1971), "*BECKETT*"), sie alle bilden als Grundstimmungen sozusagen die 'Symptome' des 'Syndroms' der Verzweiflung. In "*En attendant Godot*", 1953, sind so etwas wie Kommunikation und Ansätze zu einer Beziehung noch knapp möglich; in "*Krapps last tape*", 1959, ist keine Beziehung mehr da, nur noch Verzweiflung an der Beziehungsfähigkeit und -möglichkeit. In "*Endgame*", 1958, ist weder Beziehung noch Begegnung noch Vereinzelung möglich: hier ist nur noch Abgründigkeit und absolute Hoffnungslosigkeit und Resignation ersichtlich.

Ein tragisches Beispiel einer Verzweiflung an der Begegnungsmöglichkeit war Georg TRAKL; seine inzestuöse Beziehung zu seiner Schwester Grete nahm ihm die Möglichkeit und Grundlage für zukünftige Beziehungen (vgl. BASIL, 1975). Sein ganzes Werk, seine ganze Hoffnung, scheint am 'Archetypus' der Schwester 'aufgehängt' zu sein (vgl. TRAKL, 1972) und somit durch seine eigene (so empfundene) Verdammnis verunmöglicht.

Mit diesen wenigen Beispielen wollte ich bloss zeigen, wie - diese Gedanken in der ganzen Arbeit verfolgt - eine Verzweiflung einer der Grundmodi des menschlichen In-der-Welt-seins (Weltlichkeit, Zeitlichkeit, Leiblichkeit und Begegnung) die ganze Identität umfasst und den Menschen in seiner Ganzheit erfasst. Eine Verzweiflung an der Begegnungsfähigkeit mündet bald in existentielle Verzweiflung (KAFKA, BECKETT, 1959, TRAKL), und als weiterer 'Zerfall' zeigt sich eine nihilistische Verzweiflung, eine völlige Hoffnungs- und Ausweglosigkeit (BECKETT, 1958).

C. Die therapeutische Verzweiflung

1. Grundverständnis: die ambivalente Verzweiflung

Im Gegensatz zu KIERKEGAARD, der die Verzweiflung im Zusammenhang des Einzelnen zu seinem Gott sieht, kann man eine Verzweiflung analysieren, die in einer ganz spezifischen und speziellen Beziehungssituation zwischen zwei Menschen: zwischen Therapeut/Analytiker und Analysand in einer therapeutisch-analytischen Situation. Diese spezielle Situation ist eine Form der Begegnungsmöglichkeiten zwischen zwei Menschen (und sie soll hier als Paradigma für Begegnung überhaupt untersucht werden). Wenn nun von einer therapeutischen Verzweiflung hier die Rede sein soll, so ist diese zu verstehen aus einer Begegnungssituation. Entscheidend für mein Verständnis für eine solche Verzweiflung sind die unter B. angeführten Gedanken von USLARS.

In der Verzweiflung drückt sich einerseits ein Zustand, andererseits ein Prozess der 'Zerstörung' aus. Ein dritter Aspekt der Verzweiflung, den FARBER, 1966, hervorgehoben hat, ist die 'Bewegung' auf die Hoffnung zu, auf Re-Konstruktion von Zer- oder Gestörtem (*"While despair means literally the loss of hope, the movements of despair are frantically directed toward hope"* (Seite 71)). Genau dieser letzte Aspekt der Verzweiflung ist für die therapeutische Verzweiflung von zentralster Bedeutung: zuerst wird in einer Beziehungssituation Verzweiflung beim Analytiker offenbar (durch Uebertragung/Gegenübertragung ausgelöst); erst bei ihrer Verarbeitung kann er dem Patienten konstruktive Hilfe anbieten und die Situation somit retten.

Gemäss FARBER, 1958, ist Verzweiflung unter anderem eine Antwort auf einen Mangel an Anerkennung (*"An appropriate response to... ((the, H.V.K.)) lack of confirmation"* (Seite 8)). Eine Bestätigung innerhalb der therapeutischen Situation ist aber notwendig, um therapeutische Arbeit leisten zu können.

Der Analytiker muss - um der Verzweiflung einen therapeutischen Wert geben zu können - die Uebertragungen und Gegenübertragungen genauestens analysieren; auf diese Weise geht *"the difference between an ideal and a fact"* (Op.cit., Seite 12) nicht vergessen. Wie schon früher gesagt wurde, kann das Ineinanderfliessen von Wahnwirklichkeit und Realität (im psychopathologischen Beispiel) eine Verzweiflung auslösen, die nur sehr schwer verarbeitet werden kann (vgl. SCHARFETTER, 1976, Seite 146).

Die therapeutische Verzweiflung ist das 'Resultat' einer 'Kollaboration zwischen zwei Menschen' (FARBER), wobei die Verzweiflung beim Analytiker - ausgelöst auf Grund der therapeutischen Situation - eine Reaktion beim Analysanden hervorruft; der Analysand bemüht sich, das therapeutische Selbstverständnis des Analytikers zu bestätigen (eine Art Mitleidreaktion). Entscheidend bei dieser Dynamik ist die Tatsache, dass die Verzweiflung einerseits unartikulierbar ist, und somit nur indirekt zu 'Worte' kommt und erkannt werden kann, (wohl als das Uebergangsstadium zwischen uneigentlicher und eigentlicher Verzweiflung, ein 'Borderline'-Fall, zu verstehen), andererseits den Weg zur Realität und somit zur 'Wahrheit' (in Bezug auf die jeweilige Situation), anführt (vgl. EVANS, 1975).

Ein Verhalten des Analysanden löst beim Analytiker eine Verzweiflungssituation aus; ihm wird sozusagen eine 'Schweigsamkeit' aufgezwungen (er weiss nicht weiter); diese 'Schweigsamkeit' erlaubt es dem Analysanden nun einen Wandel in seinem Verhalten zu machen; das neue Verhalten des Analysanden trägt einiges bei zur Lösung der Verzweiflung (*"proprio il silenzio imposto all'analista dal suo 'sentimento di disperazione'...permise un importante cambiamento nel modo di comportarsi dell'analizzato"* (RUPP, 1974, §75)).

Der Analytiker 'streckt' in der Verzweiflung jeweils seine beruflichen 'Waffen', denn bei der Verzweiflung ist kei-

ne Professionalität mehr möglich: *"Nella 'disperazione' l'analista depose le sue 'armi professionali'"* (Op.cit., §84). Dem Analytiker fehlen während der Verzweiflungssituation verschiedene Eigenschaften: Einsicht, Verständnis, Scharfblick und Klarheit; hier müsste er offen eine Kapitulation und somit eine Verzweiflung zugeben können, wäre diese direkter ausgedrückt worden (*"E assolutamente fuori dubbio che nelle 'situazioni di disperazione'...all'analista mancarono le seguenti qualità: visione del problema, comprensione, lucidità e chiarezza di spirito"* "Op.cit., §90)). Da sich aber der Analytiker oft der Verzweiflungssituation entzieht¹⁰⁷⁾, kann dies grundsätzlich auf drei verschiedene Weisen geschehen: mütterlich, väterlich oder fatalistisch (Op.cit., §94 und §95):

- Verhalten *"in modo materno"*: z.B.: *"Io ho fatto tutto il mio possibile e tuttavia..";* oder: *"Io mi sono così impegnato e tuttavia..";*
- Verhalten *"in modo paterno"*: z.B.: *"Questo oltre passa veramente i limiti..";* oder: *"Questo non è assolutamente più permesso..";*
- Verhalten *"in modo fatalista"*: z.B.: *"Lasciamo che le cose seguano il loro corso..";* oder: *"Chi vivrà vedrà".*

Trotz den verschiedenen 'beruflichen' Auswegen aus der Verzweiflungssituation weiss der Analytiker eigentlich nicht mehr weiter, und er versteht auch die Situation nicht mehr. RUPP definiert nun die Verzweiflung unter anderem folgendermassen: *"Turbamento non volontario del decorso di pensiero consciente e simultanea perdita non volontaria di ogni efficacia consciente in conseguenza di un 'affetto'"* (§120) (d.h., dass sowohl eine unwillkürliche Störung des bewussten Gedankenablaufes, wie auch ein unwillkürlicher Verlust jeglicher

bewussten Wirksamkeit auf Grund eines Affektes sich bemerkbar macht). Wird aber in der Verzweiflung der dem Bewusstsein fernstehende psychische Bereich aktiviert, nämlich das Unbewusste¹⁰⁸⁾, so handelt es sich hier eindeutig um eine spezielle Form der Verzweiflung: einerseits ist sie uneigentlich, andererseits ist sie eigentlich; zum Teil ist das Unbewusste, zum Teil das Bewusstsein beteiligt. Ich möchte sie die ambivalente Verzweiflung nennen.

2. Konklusion

Ein Affekt also bewirkt das Gefühl der Verzweiflung beim Analytiker; das Gefühl bewertet die jeweilige Situation als 'verzweifelt'. Die Emotionen, welche die Verzweiflungssituation begleiten, zeigen auf unbewusste psychische Inhalte beim Analytiker, so dass man folgendes sagen kann: in der Verzweiflungssituation (wie wir eben gesehen haben, handelt es sich hierbei um eine ambivalente Verzweiflung) wird dem Analytiker die Synthese von bewussten und unbewussten Inhalten auferlegt¹⁰⁹⁾.

RUPP analysiert die Situation wie folgt:

Vom Analysanden nicht akzeptierte Macht-, Autoritäts- und Beziehungsansprüche¹¹⁰⁾ lösen eine Verzweiflung beim Analytiker aus und sie werden in der Verzweiflungssituation verdrängt. Somit sind Teilaspekte des Analytikers ins Unbewusste verdrängt worden. Die Verzweiflung, die durch den Affekt dem Analytiker somit 'aufgezwungen' wurde, entspricht der Würdigung einer Kränkung, Demütigung oder seines Beziehungsanspruches, wie auch einer Akzeptation dieser. Somit kann man sagen, dass die Verzweiflung des Analytikers einer Besessenheit des Bewusstseins durch einen unbewussten psychischen Inhalt gleichkommt, und zwar aus einem Anspruch des Analysanden gegenüber dem Analytiker zu verstehen ("*La coscienza dell'analizzato viene 'possedata' da un contenuto psichico inconscio*" (§221)). Hier zeigt sich auch die Finalität der Verzweiflungssituation selber, und zwar im

gleichen Sinne wie dies bei FARBER, 1966, gesehen wurde: auf Hoffnung und somit auf konstruktive Lösung hin.

Wie am Anfang schon gesagt wurde, wirft die Verzweiflung den Einzelnen auf sich selber zurück. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Begegnung und der Verzweiflung an der Begegnung. Ich habe versucht, diesen allgemeinen Sachzusammenhang am Beispiel der therapeutischen Verzweiflung aufzuzeigen. Man kann- in Anlehnung an BUBER, 1966, - sagen, dass die Ich-Du-Beziehung durch die Verzweiflung an der Begegnungsmöglichkeit des Einzelnen ihn auf ein Ich-Es-Verhältnis zu seinem Mitmenschen zurückversetzt.

V. ZUSAMMENFASSUNG

V. Zusammenfassung

Der erste Teil dieser Arbeit liefert die theoretischen Grundlagen und den Ausgangspunkt für ein Verständnis von Verzweiflung überhaupt; das heisst, das Thema 'Verzweiflung' habe ich exemplarisch mit Hilfe des Verständnisses von KIERKEGAARD analysiert und daraus verschiedene Konsequenzen gezogen. Die psychologische und aktuelle Bedeutung KIERKEGAARDS kam dabei zutage. Es wurde - als Weiterführung und Vertiefung der Gedanken KIERKEGAARDS - der Zusammenhang zwischen Verzweiflung und Identität hervorgehoben. Dieser Zusammenhang bildet eine der Grundlagen meines Verständnisses des Wesens der Verzweiflung und meiner Gedanken über die Entstehungsbedingungen und Möglichkeiten von Verzweiflung überhaupt.

Die Gedanken des zweiten Teils könnte man unter anderem als Teil einer 'theoretischen Praxis' bezeichnen: ich habe Kasuistik, Untersuchungen und Berichte zusammengetragen und dabei gewisse Zusammenhänge festgestellt, die meine Gedanken und Anschauungen über das Wesen der Verzweiflung bestätigen. Ich konnte ebenfalls eine (theoretische) Vertiefung meines Verständnisses der Entstehung der Verzweiflung erfahren, wie auch (praktische) Konsequenzen feststellen, die allgemeinere Bedeutung haben als bloss innerhalb des behandelten Paradigmas.

Der dritte Teil bildet sozusagen den praktischen Teil der Arbeit. Hier wird ersichtlich, wie mit Verzweiflung umgegangen werden kann. Da das Verhältnis des Menschen zu seiner Leiblichkeit fundamental für sein eigenes Verständnis in seinem In-der-Welt-sein ist, kann eine Verzweiflung an der Leiblichkeit mit Deutlichkeit zeigen, was es heisst, verzweifelt zu sein.

Hat Verzweiflung einmal in des Menschen 'Selbst' Eingang gefunden, so wird eine Störung seiner Beziehungsfähigkeit und somit eine Einschränkung seiner Beziehungsmöglich-

keiten unter anderem die Folge davon sein. Die Verzweiflung reißt den Betroffenen aus seinen Beziehungen heraus, zersetzt sein Interesse in, und seine Bemühungen um den anderen und um die Gesellschaft, in der er lebt, und zwingt ihn, sich mit sich selbst abzugeben. Verzweiflung erfasst den Menschen jeweils als Ganzheit; seine ganze Identität wird davon betroffen, auch wenn bloss einer der Grundmodi des menschlichen In-der-Welt-seins im Vordergrund steht; der 'Hintergrund' ist immer total. In diesem Sinne ist der vierte Teil zu verstehen: als übergreifende Abrundung der Arbeit.

VI. ANMERKUNGEN

Anmerkungen

1) Grundsätzlich ist zu sagen, dass relativ wenig - soweit mir bekannt - über die Verzweiflung (wie auch über ihre Entstehung) geschrieben wurde; diese ganze Arbeit hat sich ja unter anderem zum Ziele gesetzt, der Genese und den verschiedenen Aeusserungsformen der Verzweiflung nachzugehen. Die Schriften, die ich gelesen habe, und die mit Verzweiflung in einem direkten Zusammenhang stehen, konnten nicht alle in diese Arbeit integriert werden, da ihr Inhalt jeweils zu speziell war. Nebst der hier in dieser Arbeit verfolgten Art der Analyse des Wesens der Verzweiflung, gibt es auch andere Themen oder Perspektiven, von welchen aus die Verzweiflung hätte analysiert werden können. Einige solcher 'Gruppierungen' seien hier angedeutet -

- Gesellschaftskritische Gedanken:

DOEBLIN, 1962, stellt die Frage, ob man Verzweifeln überhaupt helfen kann. Seine Antwort: man kann den meisten nur helfen, *"wenn man ihnen ihre Lebensbedingungen erleichtert, ihnen Raum gibt, sich zu entfalten. Ein schweres Kapitel; es heisst: die Gesellschaft verändern"* (Seite 80). LUKACS, 1951, stellt fest, dass die herkömmliche bürgerliche Ideologie: das Idealisieren, nicht mehr genügen kann, um den Wirrnissen der Zeit 'gerecht' zu werden; das Einnehmen einer neuen Weltanschauung - 'Lieferanten' hierzu waren unter anderem Nietzsche, Spengler und der Existentialismus - wird nötig: *"Pessimismus und Verzweiflung erscheinen als ein 'vornehmes' Verhalten dem 'banalen' Optimismus gegenüber...Inmitten der gesellschaftlichen Krise, am Rande des Abgrundes, der die bürgerliche Gesellschaft zu Veracklungen drückt, setzt diese Intelligenz auf den gesellschaftlichen Grundlag-*

des Pessimismus und der Verzweiflung selbstgefällig ihr Philisterleben fort" (Seite 67).

- Theologische Gedanken:

U.a. STEEGE, 1934; CARRE, 1953; DESSAUER, 1947/48; GASTGEBER, 1970; GILLON, 1976; GOLDBRUNNER, 1970 (GASTGEBER und GOLDBRUNNER berühren im grösseren Masse philosophisch-psychologische Probleme, die ebenfalls in gesellschaftskritische Ueberlegungen einmünden). Bei diesen Schriften geht es im groben darum, dass vor allem die Verzweiflung der Sünde (oder die Sünde der Verzweiflung) ein christliches Vergehen sei. Die Verzweiflung gibt dem Menschen zwar ein Gefühl der Freiheit und der Macht, das aber nicht in Einklang mit der christlichen Lehre steht (GILLON, Op.cit., Seite 392: "*La disperazione è una manifestazione 'd'onnipotenza'.*" CARRE, Op.cit., Seite 464: "*Le péché de désespoir: Dieu s'est détourné de moi, je reprends ma liberté*"). Christus nun kann uns trösten und uns von der "*Krankheit des Selbst*" heilen.

- Die therapeutische Verzweiflung:

Bei dieser speziellen Verzweiflung würde man von einer Verzweiflung an der Beziehungsfähigkeit und -möglichkeit sprechen (vgl. Anhang Seite 161ff). Es geht hierbei grundsätzlich darum, dass eine Situation der Begegnung eine Verzweiflungssituation auslöst, die den einzelnen Menschen auf sich selbst zurückwirft ('aus' der Beziehung 'herauslöst') und dann - nach Ueberwindung oder Integrierung der Verzweiflung - wieder in die spezielle Beziehungssituation eingehen lässt (RUPP, 1974; FARBER, 1958 und 1966a).

- Psychiatrische Perspektive:

Hier möchte ich zwei Schriften erwähnen, die doch (zwar auf 'indirektem' Wege) versuchen, auf das We-

sen der Verzweiflung einiges Licht zu werfen: BOCHNIK, 1962 und 1964. Verzweiflung zeigt sich als Voraussetzung für viele Suizide und Suizidversuche. Obwohl BOCHNIK, 1962, einen wesentlich grösseren Rahmen (andeutungsweise) absteckt, ist des Autors Intention *"die Verzweiflung im Erfahrungsfelde des Psychiaters aufzusuchen und etwas von ihren Bedingungen und strukturellen Verknüpfungen aufzuzeigen"* (Seite 204), und weniger darum, *"die Philosophie der Verzweiflung zu vertiefen"* (ebenda). In diese Kategorie hinein gehören auch die schon erwähnten Schriften von GASTGEBER und GOLDBRUNNER, die auch (wie BOCHNIK) die Verzweiflung als ein Syndrom sehen, das viele Einzelaspekte beinhalten kann.

- Aesthetische Komponente:

VIALLE, 1949, analysiert eine sonderbare 'Leidenschaft' des Menschen: das Sich-angezogen-Fühlen von literarischen Werken, die Angst, Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit zum Thema haben. Die so bei der Lektüre in uns erweckten Emotionen fesseln uns und wollen stets wieder von neuem 'gefühlt' werden (*"Il serait normal de ne désirer que des émotions agréables. Et cependant nous recherchons les oeuvres qui nous donnent de la vie humaine des images désespérantes"* (Seite 465)).

Es ging mir hier nicht darum, auf die einzelnen Analysen einzugehen, sondern vielmehr aufzuzeigen, dass einige Untersuchungen und Gedanken zum Thema der Verzweiflung angestellt wurden. Der Rahmen dieser Arbeit hätte eine Vertiefung auch nicht für sinnvoll erscheinen lassen. Einige wenige Werke wurden hier unter einem (subjektiven) 'Titel' subsummiert, um die grössere Perspektive des Wesens der Verzweiflung anzudeuten.

- 2) Dass KIERKEGAARDS Kampf ein 'Mehrfrenten-Krieg war, zeigt neben vielen Anderen auch HOEFFDING, 1902; in einem anderen Werk, HOEFFDING, 1889, wird sein Kampf gegen den in Dänemark 'etablierten' Hegelianismus wie gegen die ganze damalige Philosophie gewürdigt.
- 3) Obwohl dieser Hauptpunkt seiner Philosophie nicht von der Psyche des Philosophen allein abhängig zu machen ist, scheint mir die biographische Voraussetzung KIERKEGAARDS nicht unbedeutend, und sollte vor allem nicht vernachlässigt werden, wenn man eine tiefere Sicht seines Werkes gewinnen will. Bei HOLM, 1959, Seite 12, ist folgendes zu lesen (in grösserem Zusammenhang analog bei ROHDE, 1959): *"KIERKEGAARD hat zu Selbstbesinnung und Innerlichkeit, zu Selbstprüfung und Stille ermahnt. Aber dann muss der Mensch auch allein sein. Wo die Menge oder die Masse ist, da ist nur Lärm. KIERKEGAARD war es angst vor der Menge...Wo die Menge ist, da ist Unwahrheit, und in der Menge büsst der Einzelne seine Selbstständigkeit und seine Verantwortlichkeit ein"*. Neben HAECKER, 1947, umreisst auch ROOS, 1961, einen Gegenstand, der im Leben KIERKEGAARDS von zentraler Bedeutung war: seine Schwermut. *"Die vom Vater ererbte Schwermut ist ein Leitmotiv seines Lebens...In dieser fast genialen Schwermut hat er als junger Mensch...die Sinnlosigkeit, Einsamkeit des Lebens, ja geradezu den Ekel der Existenz ausgelotet, fast hundert Jahre bevor HEIDEGGER und SARTRE geschrieben haben"* (ROOS, Seite 9).

Dieser Ansatz KIERKEGAARDS (der Einzelne solle zur Innerlichkeit gelangen) bekommt Bedeutung - was somit eine Rechtfertigung der genaueren Untersuchung der biographischen Daten liefern würde -, wenn man bedenkt, dass er die Wissenschaft, genauer *"the scientific objectivism"* (BYKHOVSKI, 1973, Seite 189) stark kritisierte und als ein Bestreben, das zur Aeusserlichkeit und Unfreiheit

führte, abtat: *"science is the kingdom of necessity, of predetermination; life is the kingdom of freedom, of indeterminacy... Science directs man outwards, while his living interest guide him inward, towards himself... Here criticism of scientific objectivism leads KIERKEGAARD at once to criticism of any lifeless, contemplative philosophy"* (ebenda). Obwohl diese Vereinzelung des Menschen Verachtung der objektiven Wissenschaft und die Zuwendung von der Masse zur Einsamkeit für einen marxistischen Philosophen wie BYKHOVSKI erhebliche Kritik auslösen 'muss' (*"KIERKEGAARDS doctrine is false and destructive"*, Op.cit., Seite 195), geschieht dies ohne Zweifel unter Einbusse von Verständnis.

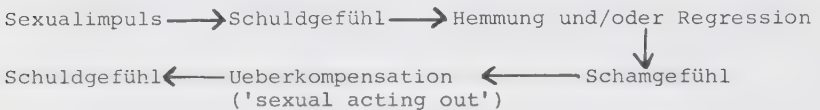
- 4) Ganz ähnlich wie in *"Der Begriff der Angst"* sieht hier KIERKEGAARD einen allgemein menschlichen Mechanismus walten, der darin besteht, die Angst wie die Verzweiflung derart objektgebunden darzustellen, dass die in der Angst beinhalten Gefahr als von-aussen-kommend erscheint. Paul TILLICH bringt diese Tatsache in seinem Buche *"Der Mut zum Sein"* auf die Formel: *"Die Angst strebt danach, Furcht zu werden"* (Seite 44); dem eigentlichen Hintergrunde der Angst (*"Angst ist der Zustand, in dem ein Sein seines möglichen Nichtseins gewahr wird"*, Op.cit., Seite 40) kann der Mensch in der ersten Phase des Gewahrwerdens derselben nicht begegnen. Aber wie KIERKEGAARD ausführt: *"im späteren Individuum ist die Angst reflektierter. Dies kann dahin ausgedrückt werden, dass das Nichts, welches der Gegenstand der Angst ist, gleichsam mehr und mehr zu einem Etwas wird"* (KIERKEGAARD, *Der Begriff der Angst*, Seite 61). Dieses Etwas jedoch entpuppt sich als die eigene Abgründigkeit. Die ähnliche Unterscheidung zwischen Angst und Furcht bei HEIDEGGER, 1967, geht ihrerseits direkt auf KIERKEGAARD zurück. HEIDEGGER formuliert sehr treffend: die Furcht ist

"uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst" (Seite 189), und enthüllt somit den wahren Charakter der Furcht. Obwohl schon hervorgehoben wurde, zum Beispiel von WANDRUSZKA, ohne Jahr, dass die Sprache keinen Unterschied zwischen Angst und Furcht kenne, und dass ein solcher bloss ein 'Dreh' der Philosophen sei, um aus der Verlegenheit heraus zu kommen (*"der Versuch Angst und Furcht grundsätzlich zu scheiden.. vergewaltigt die lebendige Sprache"* (Seite 17)), hat eine solche Kontrastierung der beiden Begriffe doch grossen heuristischen Wert, und hat, wie mir scheint, doch Erfolge gezeitigt.

Im Prozess der sich vertiefenden Selbstreflexion enthüllt sich 'des Pudels Kern', nämlich (für KIERKEGAARD) das Etwas der Angst und (für TILlich) die als Furcht verkappte Angst. Das Nichts der Angst äussert sich als die Unbestimmtheit des So-seins eines Gegenstandes und bekommt in der weiterführenden Analyse (wie vorallem bei Johanna TAMM, 1974) doch noch einen für den Menschen relevanten Inhalt: ein Nichts der Angst entpuppt sich als ein Nichts im Denken, eine Leere. Der Zusammenhang zwischen dem Nichts und der Angst, in Bezug auf die Subjektivität des Menschen, ist folgender: die Angst hemmt das Denken, und da das Denken sich als Sprache (unter anderem) offenbart, so ist auch keine Sprache vorhanden; deshalb macht Angst stumm; andererseits lässt die Angst die Frage nach dem Was-sein derselben offen, und darum entsteht auch kein Denkanstoss (TAMM, 1974, Seiten 37 und 39). Das Analoge gilt auch für die Verzweiflung: der erschreckende Moment des Sich-Bewusstwerdens, dass das eigene Selbst den eigentlichen Kern der Verzweiflung bildet, bleibt dem tiefer reflektierenden, 'unerschrecklichen' Menschen vorbehalten, und wird so - vorübergehend - verkleidet und verharmlost.

- 5) Die psychoanalytisch ausgearbeitete Theorie des Schamgefühles, dargestellt in PIERS & SINGER, 1971, zeigt in diese selbe Richtung. Die Schamhaftigkeit, so PIERS, offenbart sich als das Resultat zwischen der Spannung von Ich und Ich-Ideal, konkret, als ein Verfehlen eines gesteckten Zieles und der daraus entstehenden unbewussten Angst vor dem Verlassenwerden und/oder der Angst einer blossen Drohung eines solchen Verlassenwerdens. Ganz ähnlich könnte man die Reue des Sünders bei KIERKEGAARD (die Sünde wäre dann das Verfehlen eines internalisierten idealen Zieles) als positive Umwandlung der aus der Sünde resultierten Angst vor dem Verlassenwerden sehen; die aus dem Schamgefühl resultierende Angst kann, wenn glücklich verquickt mit Kreativität, eine positive und eine die Persönlichkeit entwickelnde Lösung herbeiführen. Die Zulänglichkeit der eigenen Person steht im Zentrum der Problematik bei den sogenannten "*shame-prone*" Persönlichkeiten, und dies ist sehr im Sinne KIERKEGAARDS gesehen: "*the central problem of shame-prone persons seems to be a problem of adequacy versus inadequacy*" (PERLMANN, 1958, Seite 758). Das 'Ringens mit dem eigenen Selbst' wäre bei KIERKEGAARD nun der entsprechende Ansatzpunkt.
- 6) Diese Stufe des Don Juanismus ist bei KIERKEGAARD sehr ähnlich zu sehen wie bei PIERS & SINGER, 1971, wo PIERS den Mechanismus des Schuldgefühles (entstanden als Resultat aus einer Spannung zwischen Ich und Ueber-Ich beim Ueberschreiten von Tabus und Verboten, kurz von internalisierten elterlichen Verboten, das auch Angst vor Strafe und Zerstörung mit sich bringt) anhand des Beispiels von Don Juan aufzeigt (Op.cit., Seite 31 f.): der Oedipuskomplex, mobilisiert durch Sexualimpulse, lässt ein Schuldgefühl entstehen. Um diesem Konflikt und der Schuld-Angst zu entgehen, hemmt er entweder

seine ganze Sexualität oder er lässt nur prägenitale oder äquivalente Regungen zum Zuge kommen. Ein solches Verhalten wird ihn in scharfen Konflikt zu dem erwarteten und akzeptierten Verhalten seiner gleichgestellten (chronologisch oder sozial) Mitmenschen ("*peers*") bringen. Die resultierende Angst hat nun den deutlichen Charakter des Schamgefühles. Das Schamgefühl kann aber so schmerzhaft sein, dass es zu überkompensatorischem Verhalten führt, wie eben zum Beispiel zum Don Juanismus. Dieses führt ihn zurück zur tabuisierten ödipalen Sphäre und somit zu einem Neuentstehen von Schuldgefühlen.



- 7) In freier Analogie zu EVANS, 1975, dessen Buch eine wertvolle Hilfe für das Verständnis des Wesens der Verzweiflung ist, kann man sagen, dass sobald erkannt wurde, dass ein Moment der Verzweiflung vorbei ist, zeigt sich die Verzweiflung als eine Art des Lebens, eine Weise des Gelebthabens. Aus "*a moment in life*" zeigt sich ein gelebter "*way of life*".
- 8) Hier wird ein zentraler Aspekt der ganzen KIERKEGAARD-Betrachtung offenbar, den man klar vor Augen haben muss: KIERKEGAARD gewann seine psychologischen Erkenntnisse vorwiegend aus der Introspektion, und nachfolgend aus der Reflexion der so 'erschauten' Probleme; dies führte dazu, dass er verschiedene Sprachebenen miteinander vermischte, also die Objekt- und die Subjektstufe miteinander vermengte. Einerseits spricht er als analysierender Theoretiker, andererseits als Mensch, der das Analyisierte und Beschriebene nur aus der eigenen Erfahrung ableitete. KIERKEGAARD analysiert als 'Seelenkundiger' Zusammenhänge, die als

- 9) Diese tiefsinnigen, ja beinahe unheimlich anmutenden Sätze erinnern mich sehr stark an den deutschen Expressionismus; zu jener Zeit 'enthüllten' unter anderem Dichter mittels der Sprache die 'Krankheiten' ihrer Zeit, und sie deckten die Verzweiflung auf, die eben *"zu allerinnerst in des (scheinbaren) Glückes heimlichster Verborgenheit"* sich versteckt hielt. Dass einige Dichter in wahrer Verzweiflung leben mussten, um den Menschen ihrer Zeit die uneigentliche Verzweiflung, in der sie lebten, offenbar zu machen, ist eine tragische Tatsache. Als Beispiel möchte ich eine kleine Passage aus einem Brief von Georg TRAKL zitieren, der wohl einer der tragischen Gestalten des Expressionismus war: *"...und es haben sich sonst in den letzten Tagen für mich so furchtbare Dinge ereignet, dass ich deren Schatten mein Lebtage nicht mehr loswerden kann. Ja, verehrter Freund, mein Leben ist in wenigen Tagen unsäglich zerbrochen worden und es bleibt nur mehr ein sprachloser Schmerz, dem selbst die Bitternis versagt ist...ich weiss nicht mehr ein und aus. Es (ist) ein so namenloses Unglück, wenn einem die Welt entzwei bricht. O mein Gott, welch ein Gericht ist über mich hereingebrochen"* (BASIL, 1975, Seite 133). Wahrlich ein grausiges Dokument des Seelenschmerzes und eines Verzweiflungsausbruches! Ein letztes Beispiel soll die Verzweiflung veranschaulichen, wo nicht einmal mehr die Sprache genügt, um sie auszudrücken. Obwohl die Lyrik jene Form menschlicher Kommunikation ist, womit das Letzt-Sagbare gesagt wird, die extremste Form der mündlich-sprachlichen Mitteilung, kann in diesem Gedicht von August STRAMM nur noch geschrien werden:

Verzweifelt

Droben schmettert ein greller Stein
Nacht grant Glas
Die Zeiten stehn
Ich
Steine.
Weit
Glast
Du!

(aus PINTHUS, 1964)

Um das von KIERKEGAARD Gemeinte zu veranschaulichen, habe ich einen Holzschnitt von Karl ROESSING, 1974, hier wiedergegeben:

"Entlarvung dieser Zeit". Uneigentliche Verzweiflung wird als eigentliche entlarvt.



Entlarvung dieser Zeit

- 10) Diese negative Haltung dem menschlich-irdischen Glück gegenüber versteht sich aus KIERKEGAARDS Kampf gegen die Oberflächlichkeit seiner Mitchristen Dänemarks, wie auch aus seiner persönlichen Einstellung zum Glücke. Ich glaube sagen zu können, dass KIERKEGAARD so etwas wie Glück nie gekannt hat - ja sich sogar vor einem eventuellen Glücksaugenblicke ängstigte -, das er als Versagen des Geistes und als eine Auflösung des Subjektes im Objekte sehen musste. Dies heisst ganz klar, dass dem 'wahren' Menschen, dem Selbst, gar kein Glück auf Erden beschieden sein kann, denn im Glück müsste der Geist und das Bewusstsein ausgeschaltet sein, und da dies von Gott gegeben ist, hiesse das, dass man sich von Gott absondern würde. Interessanterweise kommt FREUD in seinen Schriften *"Die Zukunft einer Illusion"* und *"Das Unbehagen in der Kultur"* zu ganz ähnlichen Schlüssen. Vor allem im zweiten Werke konkludiert FREUD, dass das irdische Glück, das heisst volle Entfaltung des Libido-Triebes, der Kultur hinderlich ist, sie zerstören kann. Für ihn muss die Kultur *"gegen den Einzelnen verteidigt werden"* (FREUD, 1927, Seite 327), und kann nur auf Zwang und Triebverzicht aufgebaut werden (Op.cit., Seite 328). In *"Die Zukunft einer Illusion"* gelangt FREUD auf Umwegen zu einer Ethik, die ihrerseits von den Existenzialisten CAMUS und SARTRE aufgenommen wurde, und dem Kulturpessimismus sogar einen Hauch von Misanthropie verleiht: der Einzelne kann seinen Triebwünschen nicht freien Lauf lassen, denn er muss annehmen, dass jeder andere Mensch genau dieselben Wünsche hat und ihn somit nicht schonender behandeln würde (FREUD, 1927, Seite 336). In *"Das Unbehagen in der Kultur"* sieht FREUD das Leben sich entfaltend aus Eros und Thanatos, und zwar rein dialektisch. Hier formuliert er, fast genau wie bei KIERKEGAARD, dass der Mensch Schuldgefühle, entstanden aus dem Kampf seiner

Triebe untereinander, entwickeln muss (ebenfalls zu verstehen als Resultat der Angst vor dem Ueber-Ich). Der Kampf zwischen Libido und Todestrieb bringt Schuldgefühle hervor; die Verdrängung der Triebregungen, die für die Erzeugung von Kultur notwendig ist, resultiert in Symptomen (verdrängte, libidinöse Anteile der Triebstreben) und in Schuldgefühlen (verdrängte, aggressive Komponente). In *"Totem und Tabu"* liegt die Tat den Triebunterdrückungen und der Bildung des Ueber-Ichs zugrunde - diese immer wieder zu beobachtende Materialisierung und Reifizierung seiner Theorien schien FREUD als Ventil zu benützen, um seine theoretischen Schwierigkeiten überwinden zu können (was trotz den Ähnlichkeiten zwischen FREUD und KIERKEGAARD dem Dänischen Philosophen nie zu unterlaufen schien), und die häufige Gleichsetzung von Inhalt und Methode (obwohl er nicht genug beteuern konnte, dass die Psychoanalyse bloss eine Methode sei) ist besonders klar in *"Die Zukunft einer Illusion"* zu sehen. Bei KIERKEGAARD ist die Tat bloss symbolisch zu verstehen (Adam gelangte durch die 'Tat' zur Erkenntnis und bekam Geist; er wurde so zum Menschen). Der Kampf der Ich-Triebe und der Objekt-Triebe resultiert in einer Neurose: *"die Neurose erschien der Selbstbewahrung und den Anforderungen der Libido, ein Kampf, in dem das Ich gesiegt hatte, aber um den Preis schwerer Leiden und Verzichte"* (FREUD, 1930, Seite 477) - bei KIERKEGAARD ist der Geist (analog dem Ich bei FREUD) als Sieger zu verstehen. Erwähnt sei noch, dass der Zustand der Verliebtheit, vielleicht das höchste Glück, ein Verlust des Ich bedeutet, das sich in der Vereinigung desselben mit dem geliebten Objekt äussert. (Eine Darstellung dieser Zusammenhänge ist vor allem bei SPECHT, 1977, zu finden). Für FREUD ist die Verliebtheit eine Gefahr, denn *"auf der Höhe der Verliebtheit droht die Grenze zwischen*

Ich und Objekt zu verschwimmen" (FREUD, 1930, Seite 423). Die Auflösung des Ich im Göttlichen in der Mystik ist eine interessante Parallele hierzu.

- 11) Diese Lebenshaltung hat in Skandinavien vor allem bei den Pietisten Norwegens einen starken Anklang gefunden. Kombiniert mit Luthers 'ecclesiola in ecclesia' entstand eine Haltung, die alles Irdische und Leibliche verwarf und nur auf tiefes Schuldbewusstsein ein 'positives' Leben aufbaute, das heisst positiv in Bezug aufs Jenseits.
- 12) Von entscheidender Bedeutung für das Verständnis seiner Abkehr von den Mitmenschen ist seine Verlobung und Entlobung mit Regine Olsen, wie auch sein körperliches Stigma (der Buckel; vergleiche hierzu vor allem Theodor HAECKER, 1947). KIERKEGAARDS Liebe auf den ersten Blick mündete im Entschluss aus, das fünfzehnjährige Mädchen zu heiraten. Nach der Verlobung beginnt das Problem für ihn: er glaubt kein Recht zu haben, eine Frau an sich binden zu können, denn er fühlt sich ausserstande seinem Begriff der Ehe gerecht zu werden, nämlich eine absolute Offenheit der Partner zueinander. *"Es gibt Dinge, die er, wie er meint, verschweigen muss..Und nun beginnt ein schreckliches Schauspiel. KIERKEGAARD will, dass die Braut von sich aus die Verlobung auflöse, und er sieht dazu keinen anderen Weg, als sich selber so abscheulich und verworfen darzustellen, dass Regine ihn schliesslich verstosse..Am Ende kommt es zu einer makabren Szene. 'Sie fragt mich: willst du nie heiraten. Ich entgegnete: Doch, in zehn Jahren, wenn ich mich ausgetobt habe, dann muss ich ein junges Blut haben, um mich zu verjüngen'. Dass dem armen Mädchen darüber fast das Herz bricht, ist kein Wunder. Aber auch KIERKEGAARD ist verstört..Schliesslich erfährt er aus der Zeitung, dass sie sich mit einem anderen verlobt habe. Nun ist die Verzweiflung KIERKE-*

GAARDS gross; in seinem Tagebuch wirft er der ehemaligen Braut sogar Treulosigkeit vor" (WEISCHEDEL, 1976, Seite 230/231). Einen interessanten Ansatz zum Verständnis des Verhaltens KIERKEGAARDS gegenüber Regine Olsen wie auch zum Problem der Auflösung der Verlobung, bietet Georg LUKACS, 1911: *"gab er nicht einen vielleicht erfolgreichen Kampf gegen seine grosse Schwermut auf, weil er diese Schwermut liebte, weil er sie mehr liebte als alles andere und ohne sie nicht hätte leben können? 'Mein Kummer - is my castle', schreibt er einmal, und an einer anderen Stelle.. 'in meiner grossen Schwermut habe ich doch das Leben geliebt, denn ich habe meine Schwermut geliebt'"* (Seite 72/73). *"Vielleicht wusste etwas in ihm, dass das Glück - wenn es erreichbar war - ihn lahm gemacht hätte und unfruchtbar für alle Zeit"* (Seite 74). *"Wie in den frauenpreisenden Dichtungen der provençalischen Troubadoure war grosse Treulosigkeit die Basis grosser Treue: einem anderen musste die Frau gehören, um das Ideal zu sein, um mit wirklicher Liebe geliebt zu werden"* (Seite 79). Auch die zutiefst geliebte Frau war nur ein Mittel, nur ein Weg zur grossen Liebe, zur einzig absoluten Liebe, zur Liebe Gottes.

- 13) Obwohl man viele ähnliche Positionen aufzeigen kann, muss man sich über die Unterschiede zwischen BUBER und KIERKEGAARD doch im Klaren sein. Der Ausgangspunkt BUBERS ist der Dialog mit den Mitmenschen, mit der Natur, mit der Welt; so wird der Weg zu Gott mittelbar gegeben. KIERKEGAARD will direkt mit Gott ins Reine, in Kontakt kommen (für ihn ist vorerst einmal ein trübes Verhältnis mit Gott - durch die Erbsünde gestiftet - gegeben) und interessiert sich nur sekundär für die Mitmenschen und Dinge.
- 14) Es ist interessant zu bemerken, dass der antike Mensch keine Angst, wohl aber Furcht kannte. Wie SCHULZ, 1972,

sehr treffend sagt: die Furcht *"gehört zum Menschsein dazu, weil der Mensch im Gegensatz zu Gott ein gefährdetes Leben zu führen hat"* (Seite 14). Für den Griechen weitete sich die Furcht nie zu einer unbestimmten Weltangst aus. Deshalb kann PLATON die Furcht in einem sittlichen Horizont erscheinen lassen, denn diese ist durch Tapferkeit zu bewältigen: *"Niemals, O Laches, werde ich ein Tier noch sonst ein Wesen tapfer nennen, was nur aus Unwissenheit das Gefährliche nicht fürchtet, sondern furchtlos und töricht nenne ich es..sondern ich meine, furchtlos und tapfer ist nicht dasselbe..Das also, was du mit den meisten tapfer nennst, nenne ich nur kühn, tapfer aber nur was verständig ist"* (PLATON, Laches, 197 a6-c). Deshalb kann auch TILLICH, 1968, den Beginn der Angst am Ende der Antike ansetzen!

- 15) Diese 'Steigerung' der Verzweiflung könnte man auch folgendermassen sehen: einer existenziellen Verzweiflung (diese nicht im Sinne LERSCHS, 1970, sondern nach EVANS, 1975, verstanden) folgt die christliche Verzweiflung (die *"brennende Sehnsucht nach dem Religiösen"*); jenseits dieser zwei bleibt nur noch die nihilistische Verzweiflung übrig. Obwohl meiner Meinung nach kaum eine Antwort auf die nihilistische Verzweiflung (Verzweiflung an den Sinn, nach EVANS, 1975) gefunden werden kann, glaubt SARTRE, 1970, in einem seiner populär-philosophischen Werke doch eine gefunden zu haben, nämlich den Humanismus. Obwohl SARTRE die Verzweiflung, die man den Existentialisten vorwirft, als christliche Projektion verwirft (*"..l'existentialisme est un optimisme, une doctrine d'action, et c'est seulement par mauvaise foi que, confondant leur propre désespoir avec le nôtre, les chrétiens peuvent nous appeler désespérés"* (Seite 95)), und obwohl er (trotz Absage an den Humanismus in *"La Nausée"*, 1938) zum Humanismus 'zurückfindet', scheint mir seine

'koharente' Beweisführung doch problematisch zu sein (es ist hier leider nicht der Ort um auf diese einzugehen).

16) Dieser Sprung in den Glauben ist für KIERKEGAARD ein Sprung, ein Ruck, und nicht mit einer evolutionistischen Entwicklung vergleichbar. Er ist der Uebergang in einen qualitativ anderen Zustand. *"Das Geistesleben"* - wobei HOFFDING gewiss auch das Leben des Geistes des Menschen, das Selbst, meint - *"unterliegt in dieser Hinsicht nach KIERKEGAARD ganz anderen Bedingungen als das Naturleben. Er bestreitet auf das Bestimmteste das Bestehen jeder Analogie zwischen geistiger Entwicklung und organischer Entwicklung"* (HOFFDING, 1902, Seite 78). Wesentliches und Entscheidendes geschieht also für KIERKEGAARD durch den Sprung, und das Neue ist aus dem Alten, aus dem Vorhergehenden heraus nicht zu verstehen, geschweige denn abzuleiten. *"Qualitative Metamorphose, in der das neue Stadium, der höhere Zustand infolge eines entscheidenden Rucks oder Sprunges in Kraft tritt, ist das für die Entwicklung des Geisteslebens Eigentümliche, während die organische Entwicklung, z.B. das Wachstum der Pflanze, in einer sukzessiven Entfaltung des bereits im Keime wesentlich vorhanden ist. Indem der Uebergang ein Sprung ist, wird der innere natürliche Zusammenhang, 'die Immanenz' abgebrochen, es wird ein absolut Neues gesetzt, 'eine Transzendenz' etabliert"* (Op.cit., Seite 78/79).

17) Diese Konklusion scheint mir vom psychologischen Standpunkte aus gesehen, problematisch zu sein. Dass für KIERKEGAARD die Verzweiflung eines der 'Dinge' ist, die den Menschen vom Tier unterscheiden, ist auf Grund seiner Religionsphilosophie wie auch seiner Dialektik und Syllogistik verständlich und akzeptabel. Fasst man, experimentpsychologisch, den Begriff der Verzweiflung konkreter

und operationaler, so könnte eine solche Definition folgendermassen lauten (analog dem operationalistischen Definieren bei FUERNTRATT, 1974, worin Angst als dasjenige Verhalten, das bei Straf- und Schmerzzufuhr bei Tieren resultiert, und zwar in den jeweils einzelnen Experimenten immer wieder neu definiert, gesehen wird): Als Verzweiflung bei Tieren wäre dasjenige beobachtbare Verhalten zu bezeichnen, das bei lebensbedrohenden und ausweglosen Situationen ohne die gegebene Möglichkeit der eigenen Lebensrettung entsteht. Nun zeigt sich, dass bei Menschen der sogenannte psychogene Tod, wie dies ELLENBERGER, 1951/52, sehr schön zeigen konnte, auf Grund des Weltbildes des Individuums und somit seiner Lebensgruppe verständlich wird: das Uebertreten von Verboten und Tabus können beim 'Primitiven' den Tod auslösen; dass dies auch für den zivilisierten Menschen gilt, hat STUMPF, 1975, dargelegt. WATZLAWICK, 1977, erwähnt auf Seite 40, dass auch Tiere auf 'Cedeih und Verderb' von ihren 'Weltbildern' abhängig sind: *"Demnach sollen Ratten, die ins Wasser fallen und durch Herumschwimmen 'feststellen', dass keine Möglichkeit des Herauskletterns besteht"* - die Tiere wurden in ein Becken mit Wasser geworfen, dessen Grund (Boden) sie nicht berühren konnten - *"lange vor Eintreten der körperlichen Erschöpfung sterben. Wird eine solche Ratte dagegen aus dem Wasser geholt, so führt diese Rettung zu einem entscheidenden Wandel ihres 'Weltbildes': statt nun beim Erkennen der Ausweglosigkeit aufzugeben und zu sterben, schwimmt sie bis zur totalen Erschöpfung weiter"*. Dieses Experiment zeigt schön den Zusammenhang zwischen Weltbild, Hoffnung und Tod. Obwohl hiermit noch kein Beweis für das Existieren von Verzweiflung bei Tieren (Ratten) erbracht ist, zeigt dieses Experiment doch in jene Richtung.

- 18) Interessanterweise wird in den 'how to cope' Bestsellern

der amerikanischen Populärpsychologie genau diese Anweisung gegeben: volles Akzeptieren des eigenen Selbst, der Fehler und der Scham- und Schuldgefühle, sowie ein Durchleben der Angst und Verzweiflung, die man durchstehen muss etc.. Als typische Repräsentanten dieses Trends seien NEWMAN & BERKOWITZ, 1974, und RUBIN, 1976, erwähnt. Mir ist völlig klar, dass mit WALTHER und MEER-POHL nur ein kleiner Teil der grossen Menge der Sekundärliteratur der Werke KIERKEGAARDS zu Worte kam; mir ging es vor allem darum, je einen psychologisch und philosophisch orientierten Kommentar zu betrachten. Obwohl, soweit ich sehen kann, wenig Sekundärliteratur über *"Die Krankheit zum Tode"* vorliegt, so gibt es doch mehrere Werke, wie zum Beispiel das von SIEWERTH, 1961, die das Konzept der Verzweiflung gemäss KIERKEGAARD aufgreifen, es aber für die Analyse ganz verschiedener Tatsachen historischer und geistesgeschichtlicher Natur verwenden, und somit weit weg von der Diskussion über KIERKEGAARD und seinem Konzept gerückt sind. Es war auch nicht der Sinn der beiden ersten Abschnitte dieses ersten Teiles, KIERKEGAARDS Bedeutung in der europäischen Geistesgeschichte zu würdigen, sondern nur seine Analyse der Verzweiflung verständlich zu machen.

- 19) Diese Feststellung ist theoretisch und für die Systematisierung sehr wertvoll: es zeigt sich nämlich, dass die Verzweiflung ein der Angst, Furcht, Mutlosigkeit etc. überzuordnender Begriff ist; die Verzweiflung setzt sich zwar nicht aus diesen zusammen, diese aber führen, bei einer Zuspitzung und Intensivierung der Sachlage, zur Verzweiflung selbst. So wird zum Beispiel eine nicht bewältigte Trauer, verursacht durch die äussere Situation des Todes einer nahestehenden Person, zu einer chronischen Depression, die ihrerseits bei weiterer 'Desintegration' des Trauernden zu Verzweiflung führt: diese wie-

derum - wenn die Erkenntnis des Hintergrundes der Verzweiflung zu einer Vertiefung der schon vorhandenen Identitätsstörung und somit zum Glauben führt, die Zukunft könne keine Lösung des Problem es bringen - verlangt vom Menschen eine definitivere Lösung, zum Beispiel den Suizid oder die bewusste Intoxikation etc. Diese Tatsache (Verzweiflung als Folge einer Depression, diese wiederum als Folge einer Angst (z.B.) zu verstehen) verweist auf eine Form der Verzweiflung, die man 'Verzweiflung an der Zeitlichkeit' nennen kann (Zeitlichkeit als eines der Grundmodi des menschlichen In-der-Welt-seins (von USLAR) und somit mit der Identität des Menschen zusammenhängend); um bei unserem Beispiel zu bleiben: die Antizipation des Verlustes eines geliebten Objektes oder Menschen führt zu Angstgefühlen; die Tatsache des aktuellen Verlustes dieses Objektes oder Menschen zu Depression (MITCHELL, 1975). Diese Stimmungen (Angst, Furcht, Aerger etc., die zur Verzweiflung führen, und somit als verkappte Verzweiflung angesehen werden können, sind dasselbe wie die uneigentliche Verzweiflung bei KIERKEGAARD, also die Verzweiflung, die noch nicht weiss, dass sie Verzweiflung ist.

- 20) Joseph SANDLER, 1961/62, konnte sehr schön zeigen, wie das Sicherheitsgefühl, das für eine integere Identität notwendig ist, mit der Wahrnehmung zusammenhängt. Die Wahrnehmung steht für ihn im Dienste des Sicherheitsprinzips; die ständige Gegenwart vertrauter Dinge gibt zum Beispiel dem Kinde die Möglichkeit, sein Minimum an Sicherheitsgefühl aufrechtzuerhalten (Seite 131). Diese These scheint mir eine schöne Ergänzung zu der Annahme ERIKSONS zu sein, die ja hauptsächlich das Entstehen der Identität beim Kinde und die Bedeutung und Wichtigkeit des Vertrauens zu Mutter und Welt betont, ohne auf die Aufrechterhaltung desselben einzugehen. Die Wichtigkeit

dieses Wahrnehmungsprinzipes haben im Bereiche der Biologie ver allem UEXKUELL & KRISZAT, 1956, betont: die Umwelt eines Tieres oder Menschen ist ein Resultat von Merkwelt und Wirkwelt, und das Zusammenwirken beider tragen zur Bestimmung und Konstanz der Identität des Tieres oder Menschen bei. Die philosophische Entsprechung bei HEIDEGGER (das Sich-ereignen qua Erblicken von Denken und Sein) zeigt die Bedeutung dieses Prinzipes.

- 21) An dieser Stelle möchte ich auf einige Störungen des Persönlichkeitsbildes eingehen, die jedoch fast nie zu ernststen Identitätsstörungen, sondern höchstens zu Verunsicherungen des Selbsterlebnisses führen können. Es gibt Phänomene, die einen Einfluss auf das Selbstgefühl des Menschen haben, in dem Sinne, dass sie ihn verunsichern, verwirren und befremden. Hierher gehören die Phänomene der Autoskopie, die LUKIANOWICZ, 1958, eingehend untersucht hat. Er erwähnt, dass diese Phänomene nicht nur bei Schizophrenen auftreten, sondern bei jedem 'Normalen', vor allem wenn er unter sehr grossem Stress steht, entstehen können. Die Reaktion der Menschen auf diese Erlebnisse sind solche der Traurigkeit, Verwirrung, aber auch Bewunderung, Erstaunen und Indifferenz. Meistens konnten die Patienten klar erfassen was geschah, ihre Störungen als solche erkennen und beschreiben.

Die meistens bloss in Testsituationen erkenntlichen Störungen, die auf Grund von Lobotomien entstehen, gehören auch zu diesen 'leichten' Identitätsstörungen. Dadurch, dass keine Verbindung (mehr) zwischen den beiden Hirnhälften besteht, kann auch kein Informationsaustausch zwischen beiden entstehen; die Folge hiervon ist, dass zwei 'Personen' in einer sind (Man vergleiche auch WATZ-LAWICK, 1977). Dieses Phänomen hat Thomas NAGEL, 1971, daz. veranlasst, von der philosophischen Seite her die

Frage nach der Identität, der Einheit des Menschen, dieser Patienten aufzuwerfen. Er kommt zum Schlusse, dass es bei solchen Menschen sehr schwierig ist, von einer Identität zu sprechen; vielmehr scheint es oft so zu sein, dass man von zwei gleichzeitig bestehenden Identitäten sprechen muss. Obwohl diese Situation durchaus als pathologisch zu bezeichnen ist, konnte Julian JAYNES, 1976, in einem äusserst bemerkenswerten Buche 'zeigen', dass Auditionen ein Produkt der rechten Hirnhämisphäre, die von der linken gehört werden, ist. Seine These geht da hinaus, dass er das Hören der Stimmen der Götter der alten theokratischen Kulturen (Aegypten, Mesopotamien etc.) und der Propheten als nichts anderes ansieht, als von der rechten zur linken (der sprachdominanten) Hirnhälfte transferierte Sprache; diese wurden als der eigenen Person fremd empfunden und so für Götterstimmen gehalten. Dieses Hören einer im Raum zwar lokalisierbar erscheinenden, nicht aber als Produkt des eigenen Gehirnes identifizierbaren Stimme, sei ein Phänomen, das bei Schizophrenen wie auch Normalen vorkommen könne.

- 22) Es ist interessant zu lesen, wie ERIKSON selber dazu kam, 'sein Leben' dem Problem der Identität zu widmen. Wie er selber sagt (ERIKSON, 1970), war Identität für ihn selber ein Problem; auf der Suche nach einer Antwort auf Fragen der Identität kam er dazu, diesen Fragen unter anderem sein wissenschaftliches Leben zu dedizieren. Wie auch der Titel eines seiner Werke besagt, (Sammlung von kleineren Arbeiten, ERIKSON, 1975a: *"Life History and the Historical Moment"*), hängt die persönliche psychohistorische Entwicklung nicht selten mit historischen Bewegungen und Entwicklungen zusammen.
- 23) Dies ist zu präzisieren, denn - wie noch später zu sehen sein wird - der Begriff der Identitätskrise ist von fun-

damentaler Bedeutung für das Verständnis des Wesens der Verzweiflung.

Die Periode der Identitätsbildung ist der Pubertät gleichzusetzen, diejenige der Identitätskrise derjenigen der Adoleszenz: *"To say, then, that the identity crisis is psycho and social means that...it is characteristic of a developmental period...This stage of life is, of course, adolescence and youth"* (ERIKSON, 1970, Seite 18/19). Da Verzweiflung (eigentliche oder uneigentliche) nicht ohne Identitätskrise (und somit nicht vor der Bildung der Identität überhaupt) zu verstehen ist, ist es auch eine entscheidende Tatsache, dass sie in der Regel nicht vor der Adoleszenz auftreten kann. Vor der Adoleszenz sind bloss Abortivformen der Verzweiflung (vgl. Anmerkung 90) zu verstehen. REMPLEIN, 1971, ist klar zu entnehmen, dass die Identitätsbildung während der Pubertät stattfindet, und dass Gefühle (besser wäre von Stimmungen (BOLLNOW, 1974) zu sprechen) der Verzweiflung, Resignation, Hoffnungslosigkeit etc. während der Adoleszenz an Bedeutung gewinnen.

- 24) René SPITZ konnte zeigen, dass dieser zyklische Prozess von Mutter-Kind notwendig ist, um eine gesunde Lebensgrundlage zu garantieren; fehlt dieser, so entsteht eine anaklitische Depression, die, wenn nicht überwunden, zum Syndrom des Marasmus oder Hospitalismus führen kann (SPITZ, 1945 und 1946). Sogar der Tod im frühesten Alter kann hiervon eine Folge sein.
- 25) Für Anselm STRAUSS, 1968, (zu vergleichen sei auch RITTER, 1976, Spalte 148 ff.) vollzieht sich Identitätswandel hauptsächlich im Medium der Sprache. Entscheidende Phasen im Leben, Stadien der Biographie, sind durch bestimmte Terminologien geprägt; die Identitäts-Transformationen sind zum grossen Teil institutionell präformiert, zum Bei-

spiel Braut/Frau/Mutter oder Lehrling/Geselle/Meister. Gerade durch die Institutionalisierung garantiert die Gesellschaft einen reibungsfreien und stabilen Wandel der Identität. Da nun für STRAUSS die personale Identität oft nichts mehr als ein 'Reflexbündel in einem Mehrfachspiegel' ist, beschränkt sich seine Analyse der Identität vor allem auf die soziale Interaktion der Individuen.

- 26) Als typisches Beispiel einer Identitätssuche mit ihren Krisen kann FREUD angesehen werden. Seine Krisen im Kampfe um die Durchsetzung und Anerkennung der Psychoanalyse und der Verlust vieler seiner Freunde erwähnt er in seiner Ansprache im Verein B'nai B'rith, 1926, selber; seine Identität als Jude, so sagt er, sei doppelt geprägt: einerseits durch die Tatsache, dass er als Jude dafür vorbereitet war, *"in die Opposition zu gehen und auf das Einvernehmen mit der 'kompakten Majorität' zu verzichten"* (Seite 52); andererseits durch *"die klare Bewusstheit der inneren Identität, die Heimlichkeit der gleichen seelischen Konstruktion"* (Seite 52). Seine Krisen wurden überwunden und seine Identität als Gründer der Psychoanalyse gefunden. Ein anderer Fall, der äusserlich ganz ähnlich war, ist der von Paul KAMMERER, der 'letzte Lamarckianer'. Er hat seine Krisen nicht überwunden und endete durch Selbstmord, als Folge seiner Verzweiflung. Er wollte der Welt durch seine Experimente die Richtigkeit des Lamarckismus beweisen; als dann entdeckt wurde, dass sie samt und sonders gefälscht waren - was er bestritt zu wissen -, beging er Selbstmord. Seine Identitätskrise führte ihn in den Abgrund des Identitätsverlustes, und aus seiner Verzweiflung kam er nicht heraus.

Diese zwei Beispiele, dies sei noch kurz erwähnt, zeigen deutlich, dass ein wissenschaftlicher Paradigmenwechsel stets mit Identitätskrise(n) der Wissenschaftler

verbunden ist. Das Werk von Thomas KUHN sollte also stets zusammen mit dem Werk Erik ERIKSONS gesehen werden, um ein ganzheitliches Bild - der Einheit Wissenschaftler-Wissenschaft - zu Bekommen.

(Eines der besten literarischen Beispiele einer Identitätskrise, die mehrere Identitätselemente miteinbezieht, hat Saul BELLOW in "*Dangling Man*", 1944, dargestellt; ein junger Mann, der auf die Einberufung zum Militärdienst (zweiter Weltkrieg) wartet - die Zeit des Wartens bringt ihn in eine grosse Identitätskrise - beendet die Situation und entgeht somit der Verzweiflung, in dem er sich vorzeitig zum Dienste meldet).

- 27) Obwohl man in MITSCHERLICH & MIELKE, 1960, genügend Beispiele 'menschlicher Experimente' nachlesen kann, so war doch die dem Naziregime zugrunde gelegte Irrationalität und Zusammenhangslosigkeit (PICARD, 1946) ihrem Wesen nach unplanerisch. Zum Teil kann man sich ein Bild dieser Irrationalität machen, wenn man, den Gedanken C.G. JUNG, 1946, folgend, den wiedererweckten (Archetypus) Wotan (Op.cit., Seite 23) auf die 'deutsche Situation' überträgt. Das Problem ist nur, dass die Immanenz der Archetypen (per definitionem) ein 'zu' menschliches Gepräge bei deren Verwendung als Deutung und Erklärung historischer Abläufe (im Ausmasse jener der Nazizeit) bekommt, um der ganzen 'Sache' überhaupt gerecht zu werden. Wenn JUNG aber sagt, dass das "*Wiedererwachen Wotans ein Rückschritt und Rückgriff*" (ebenda) sei, so muss gefragt werden (immer im Bezug zum Nazi-Regime), worauf nun 'zurückgegriffen' werde. Es ist wohl unbestritten, dass das Nazi-Regime mit seinen Auswirkungen ein Unikum in des Menschen Geschichte darstellt (trotz ähnlichen 'Taten' machthabender Völker in der älteren Geschichte); ein Einfangen von Transzendentelem in menschlicher Immanenz (der Archetypus also) kann dieser Sache,

so glaube ich, nur schwerlich gerecht werden. Dass die 'deutsche Frage' eine sehr dunkle ist und es schon seit Generationen war (ROEPKE, 1945), ist nicht Thema dieser Arbeit.

Die Unmenschlichkeit, Grausamkeit und Vernichtung, die zur Summe der Nazirealität hinzugenommen werden kann, hatte das Mass des Aussermenschlichen angenommen. Nur deshalb fühlt sich PICARD berechtigt zu sagen, dass diese Greuel und Taten weder Ausbrüche sexueller Perversionen in ihrer ganzen Fülle (wie viele Autoren sonst behaupten), noch Leidenschaftlichkeit des Unmenschlichen waren, denn diese waren *"an nichts Sexuelles gebunden, auch an keine Perversionen, und eben darum sind sie so hemmungslos und ungeheuerlich"* (Op.cit., Seite 58).

- 28) BETTELHEIM, 1971, berichtet, wie die Juden eigentlich in der paradoxen Situation gefangen waren, das Gedeihen und Wohlergehen des Nazi-Regimes zu erhoffen und zu wünschen, weil sie nur so noch eine Chance auf Entlassung aus den KZ und auf Auswanderung hatten. Ähnliches beschreibt Hannah ARENDT, 1978: Als in Oesterreich die Nürnberger Gesetze in Kraft traten, fühlten sich viele Wiener Juden erleichtert und erfreut darob; sie glaubten, dass dies der erste Schritt zur 'Respektierung' ihrer Art und ihrer Bräuche darstellte, und dass in Zukunft nun die Verfolgungen aufhören würden.
- 29) Ideologie mittels der Ideologie (geistig) zu bekämpfen ist müssig, denn ein Zirkelschluss ist oft unvermeidbar. So kann SARTRE, 1954, wohl das Phänomen des Antisemitismus in Frankreich (und überhaupt) einer beeindruckenden, und klaren Untersuchung unterziehen, aber er bedient sich dabei selber zum Teil antisemitischer Denkweisen (qua Vorurteile): bedingt durch seine These, dass der Jude nichts anderes als eine Definition des Nicht-Juden ist,

eine christliche Kreation. Wenn nun aber für den Juden selber der Antisemitismus eine permanent vorhandene Struktur in der Gesellschaft ist, in der er lebt (Op. cit., Seite 84/5), und andererseits der Jude als solcher eine Nicht-Jüdische-Erfindung sein soll, so kann eine Analyse des Problems die Grenzen des (auf jeden Fall tendenziösen) Antisemitismus nicht überschreiten. Es ist interessant zu verfolgen, wie SARTRE das Problem des Antisemitismus einer soziologischen Analyse unterzieht, die bürgerliche Ideologie kritisiert und als Lösung zur Ueberwindung des Problemes den Weltkommunismus propagiert! Wie kann er individuelle, existenzielle Wahl vom einzelnen Individuum verlangen (im Gegensatz gesehen zum 'unauthentischen Menschen'), eine Freiheit in der jeweiligen Situation durch die individuelle Wahl (eine doch echt KIERKEGAARDSCHES Situation, wo doch KIERKEGAARD selber so gegen die Aeusserlichkeit, Vermassung und Ent-individualisierung war), um dann die Lösung des Problemes im anonymen (antiindividuellen) Weltkommunismus zu finden? Welcher Illusion muss man verfallen sein, wenn man glaubt, die 'passions' des Antisemiten (Antisemitismus ist nach SARTRE eine Leidenschaft, eine Haltung ganz im Sinne SCHULTZ-HENCKES, 1969) könnten in der Schule bei den Kindern und somit bei potentiellen Antisemiten verhindert werden, wo doch die Gesellschaft des 'noch nicht' kommunistischen Europas die 'Expropriation' des Kindes noch nicht institutionalisiert hat? (*"Il serait à souhaiter que l'enfant reçoive à l'école une éducation qui lui permette d'éviter les erreurs passionnées"* Op. cit., Seite 182). Die 'passions' sind aber keine 'erreurs', die man erzieherisch so vertilgen kann (eigentlich eine Trauer für den Kommunismus russischer Prägung, der soviel Hoffnung auf seine Genetik und Psychologie gesetzt hatte!).

Die Amorphität, Unpersönlichkeit und Massenhaftigkeit scheint sowohl ein Phänomen des Kommunismus wie auch des nationalsozialistischen Faschismus zu sein: die ähnlichen Beschreibungen der Menschen unter anderem bei Anna SEGHERS, 1969 (eine in diesem Buche treue Anhängerin des sozialistischen Realismus), die kein Gesicht haben, gesichtslos und bar jeder Individualität erscheinen, und diejenigen von Ernst WIECHERT, 1957 (um auch hier ein Beispiel aus der Belletristik anzuführen), der die Gestapo und SS-Offiziere ebenfalls als gesichtslose, 'massenhafte' und nichtssagende Gestalten zeichnete, ist verblüffend.

- 30) Dies wird in dem traurigen Faktum der Einsamkeit vieler ehemaliger Häftlinge manifest, die ihre sozialen Beziehungen abgebrochen und Angst davor haben, neue einzugehen: diese Menschen fühlen sich nicht verstanden (*"niemand weiss, was das heisst, im Lager gewesen zu sein"*) und wollen andererseits nicht unbedingt bloss 'Lagerbekanntschaften' aus naheliegenden Gründen pflegen. Dieses Leiden an der Ohnmacht der eigenen Vergangenheit hat sich ebenfalls in tragischer Weise aus der Begutachtungssituation bei der 'Wiedergutmachung' in Deutschland gezeigt: ehemalige jüdische Häftlinge sehen sich deutschen Aerzten gegenüber, die sie 'objektiv' begutachten sollen (vgl. zu diesem Problem JACOB, 1961) und den Antrag auf eine Rente prüfen; beide Partner haben die 'historische Vergangenheit', in deren Zusammenhang die Begutachtungssituation steht, nicht bewältigt; nun ist der Patient nicht willig oder fähig seine Aggressionen zu zeigen, die einen grossen Teil seiner Problematik ausmachen; somit entstehen Frustrationserlebnisse, Bestätigung in der negativen Identität und unterschiedliche Gutachterergebnisse (die gegenteilige Situation ist in Israel zu beobachten, wenn Aerzte, die selber im KZ waren,

die Untersucher sind, denn diese gewinnen das volle Vertrauen der Patienten und sie erleben in der 'objektiven' Gutachtersituation nicht wieder die aus dem Lager bekannte Anonymität, Schemenhaftigkeit und Unempfindsamkeit (JACOB, Op.cit.,)).

Nebst den vielen körperlichen und psychischen Schäden ehemaliger Häftlinge sind vor allem diese 'sozialen' Reintegrationsprobleme von zentraler Wichtigkeit, denn am 'Entwurzlungssyndrom' (vgl. z.B. PFISTER-AMMENDE, 1961) und am Grade der 'Weltzerstörtheit' misst sich unter anderem die Reintegrationsfähigkeit und -willigkeit des Einzelnen, wie auch die Tiefe einer möglichen Verzweiflung am vergeblichen 'Suchen nach der alten, verlorengegangenen Welt'. Reintegrations- und Resozialisationsunterstützung in der 'neuen' Gesellschaft ist von fundamentaler psychologischer Bedeutung, und zwar sowohl für den ehemaligen Häftling, wie auch für die Gesellschaft (vgl. KOGON, 1974, und v.a. JACOB, 1961) und eminent wichtig für eine sinnvolle Suizidprophylaxe (vgl. u.a. BONDY, 1943 und 1943a; PAUL, 1957; PAUL & FRANKL, 1957; FRANKL, 1957, 1961 und 1978, der vor allem über die Sinnproblematik, Willen zum Sinn und zur Sinnfindung in neuen Lebenssituationen einige Lösungen bringt).

Zu dieser ganzen Problematik sind unter anderem vor allem die folgenden Werke zu konsultieren: von BAEYER, 1961; KLUGE, 1958; KOLLE, 1958; LEVINGER, 1962; BENSHEIM, 1960; LUNGERSHAUSEN & MATIAR-VAHAR, 1968. Dass es sich hierbei nicht bloss um Probleme ehemaliger jüdischer Häftlinge handelt, zeigen auch EITINGER & STRØM, 1973, und THYGESEN et al., 1973.

Wenn man sich vor Augen hält, welche Lasten ein Mensch tragen muss, der die Vergangenheit der Lagerhaft noch nicht verwunden hat und nun ein Bestandteil der neuen, für ihn veränderten Gesellschaft werden soll, nur dann

kann man die "permanente Verzweiflung" erahnen, in der solche Menschen leben müssen: "Nicht dass es sich einmal ereignet hat (die Inhaftierung und das KZ-Leben, H.V.K.) - das ist schlimm genug -, aber dass es sich überhaupt ereignen kann, dass die Welt solche Möglichkeiten birgt, wer das am eigenen Leibe erfahren hat, kann ihm überhaupt noch etwas sinnvoll und begehrenswert erscheinen?... Es heisst eigentlich einen Menschen überfordern, wenn man von einem Konzentrationslagerhäftling erwartet, dass er sich wieder in eine Welt einordnen soll, die sich im Grunde als sinnlos und teuflisch enthüllt hat" (STRAUS, 1961, Seite 552). Somit kann gesagt werden, dass die oben beschriebene "Überforderung" des Menschen notwendigerweise in Verzweiflung ausmünden muss; man ist versucht, von einem logischen Prozess zu sprechen.

- 31) Natürlich konnte FRANKL diese Anschauung der Wissenschaftlichkeit seiner Aussagen nur durch sein 'Dabei-gewesen-sein' bilden, was einem Zirkelschluss gleichkommt. Dass diese Schwierigkeit nicht überwunden werden kann - das ganze Problem der Objektivität ist 'unobjektiv' -, scheint klar zu sein.
- 32) Der Abarbeitungsmechanismus (ebenfalls bei BETTELHEIM zu sehen) scheint notwendig zu sein, um überhaupt eine neue persönliche Integrität und nachträgliche Wiederherstellung des Selbstwertes und der Ich-Identität (sofern möglich) zu ermöglichen: die Abarbeitungsmechanismen des Ich sind darauf ausgerichtet, die innere Spannung "allmählich zu lösen, indem sie die inneren Bedingungen ändern, durch die die Spannung entstehen... Das Bewusstsein (Ich-Subjekt) kann sich mit dem Ich-Objekt identifizieren, darin aufgehen (Narzissmus) oder, im Gegenteil, das Ich objektivieren und sich dadurch von ihm ablösen".

Die Abwehrmechanismen gehorchen "dem Prinzip der Identität" und ermöglichen es dem Subjekt, progressiv "sich von der Wiederholung und von seinen es verfremdenden Identifizierungen zu lösen" (LAPLANCHE & PONTALIS, 1973, Stichwort 'Abarbeitungsmechanismen').

- 33) Diese Dichotomie ist nicht gleich einer Desintegration der Persönlichkeit. Sie stellt vielmehr einen Schutzmechanismus gegen die Desintegration dar. Die Phänomene der Depersonalisation und der Derealisation, wie sie von ACKNER, 1954, und BRAUER et al., 1970, beschrieben wurden, kommen bei einzelnen Häftlingen auch vor, gehören aber eher dem Bereiche der Pathologie als der blossen Abwehr an.
- 34) Zu sagen ist noch, dass die Objektivität auch dadurch postuliert wird, dass BETTELHEIM sich über dieses Problem als solches bewusst war (diese Begründung einer Objektivität mag fraglich erscheinen): "*The difficulty of observing and analysing mass behavior when the reporter is part of the group seems obvious: so is the task of observing and analysing oneself when there is nobody around to check and correct. It is still more difficult to remain objective when one discusses experiences which, by their very nature, arouse the strongest emotions. I hope that full awareness of these limitations had helped me to avoid at least the most obvious pitfalls*" (BETTELHEIM, 1971, Seite 119).
- 35) STRASSER, 1964, definiert Objektivität sehr treffend folgendermassen: "*Objektivität als menschliche Haltung ist die in Wort und Tat des freien Menschen - zumeist implizite - zum Ausdruck kommende Anerkennung seines Angewiesenseins auf und Normiertwerdens von etwas, das er nicht ist. Als solche ist sie das Gegenteil von Willkür, Laune, Vorurteil, von spielerischem, snobistischem und selbst-*

gefälligem Subjektivismus" (Seite 79/80).

- 36) Dies soll absolut keine Wertung und Bewertung der an den Folgen ihres Lagerlebens leidenden Menschen sein. Dass ein Loskommen vom Alten - den Lagererlebnissen, der verlorenen Familie, der zerstörten, alten Welt - nicht einfach ist, soll ja gerade die Quintessenz dieser meiner Arbeit sein. Historische Kontinuität kann nicht nur auf der Grundlage von menschlichem Leiden, gewaltsamer Zerstörung und Krieg verstanden werden.
- 37) Obwohl hier nicht über die Zeit reflektiert werden soll (über die Zeitlichkeit als ontologische Voraussetzung für eine Bestimmung des Wesens vom Menschen (vgl. von USLAR, 1973) und ihr Verhältnis zur Verzweiflung soll weiter unten berichtet werden), scheint es mir doch interessant, auf ein anderes 'Zeitdenken' aufmerksam zu machen, nämlich auf das afrikanische. Dadurch, dass die Zeit einfach eine Abfolge von Ereignissen ist, stellt sie *"in der traditionellen Auffassung ein zweidimensionales Phänomen"* dar, *"mit einer weit zurückreichenden Vergangenheit, einer Gegenwart und praktisch keiner Zukunft"* (MBITI, 1974, Seite 21). Die *"Sasa"*-Zeit umfasst die *"Jetzttheit"*, die Jetzt-Periode (sie reicht von 'ferne Zukunft' bis kürzliche Vergangenheit) und überschneidet die *"Samani"*-Zeit (unmittelbare Vergangenheit oder vollendete Gegenwart bis ferne Vergangenheit. Durch diese Ueberschneidung kann etwas sowohl zur Sasa-Zeit, wie auch schon der Samani-Zeit gehören. Im Gegensatz zu unserem linearen Zeitdenken birgt diese zweidimensionale, wie auch die zyklische Zeit-Struktur auch (vgl. ELIADE, 1969) anderer Kulturen und Völker, keine so grossen Probleme in Bezug auf die Geschichtlichkeit und zeitliche Orientierung des Menschen und sein Tun. Hoffnung erschöpft und versteht sich in der ewigen Rückkehr desselben (ELI-

ADE) oder in der Grosszeit der Vergangenheit (Samani).

"Das Samani...ist die Zeit des Mythos, die der Sasa-periode Grund und Sicherheit verleiht und alles Erschaffene bindet, so dass alle Dinge von der Grosszeit umfungen sind" (MBITI, Op.cit., Seite 29).

- 38) Obwohl FRANKL, so weit ich sehen kann, die Sinnfrage nie explizit in Verbindung mit der Zeitlichkeit des Menschen bringt, beinhaltet der gefundene Sinn zum Leiden eine Zukunftsbezogenheit insofern, als das Leiden - wenn sinnvoll verstanden - nie endgültiger Zustand sein kann (dies würde Verkennung der Sinnhaftigkeit gemäss FRANKL bedeuten): *"Die Erweckung der Leidensfähigkeit ist ein Akt der Selbstgestaltung"* (FRANKL, 1950, Seite 60), und Selbstgestaltung kann nur Selbstwertstreben (KELLER, 1963) heissen (die *"Verwirklichung des Daseins als Dasein"*, KELLER, Op.cit., Seite 82, ist zukunftsorientiert, und zwar als Veränderung - zum Besseren - eines bestehenden Gegenwärtigen); dies bedeutet Orientierung in der Gegenwart oder in der erinnerten Vergangenheit auf die Zukunft hin. *"Sinnvolles Leiden weist allemal über sich selbst hinaus. Sinnvolles Leiden verweist auf in "Umwillen dessen" wir leiden"* (FRANKL, 1950, Seite 69); das deiktische dieser Immanenz der Leidenssituation (sofern sinnvoll verstanden) ist Bewegung, und zwar Bewegung auf Transzendentes hin; solche Bewegung wiederum trägt alle Merkmale der Zeitlichkeit an sich: zukunftsorientierte Sinnfindung und sinnvolle 'Vervollständigung' und Verwirklichung von vergangenen oder gegenwärtigen Unvollkommenheiten und Uneigentlichkeiten (KIERKEGAARD) des menschlichen Daseins.

- 39) Zum Wesen und zur Verankerung des Terrors in einem System wie das des SS-Staates sei vor allem auf die ausgezeichnete aber auch erschütternde Analyse und Beschrei-

bung KOGONS, 1974, verwiesen. Interessanterweise vermerkt er, dass eine der Begleiterscheinungen des Terrors - welche die 'Terror-Ausüßer' bestens zu nutzen wussten - ein psychophysisches 'Syndrom' war, welches beinahe identisch ist mit den von PANSE, 1952, beschriebenen Begleiterscheinungen des Schreckens und der Angst während Bombenangriffen bei der Zivilbevölkerung.

- 40) Diese Menschen sind vor allem einsam in den Erinnerungen an ihr Schicksal, eine Einsamkeit, die weder mit Empathie Aussenstehender noch mit der Miterinnerung von Leidensgenossen begegnet werden kann. Trotz der 'Massenhaftigkeit' der Lager waren es doch Individuen, die litten, und obwohl bloss zu einer Nummer reduziert, hatte jeder von ihnen eine Einmaligkeit und ein unsubsummierbares Eigenwesen (Familie, Kindheit, Erinnerungen usw.). Obwohl die 'Welt' in den Lagern - egal welcher Art - eine Einheitlichkeit zu haben schien, spricht doch klar so etwas wie individuelle Weltlichkeit aus den Schicksalen einzelner Menschen, die man aus der Masse und Anonymität angesprochen hat und zu verstehen beginnt. Die Kategorie der Weltlichkeit (vgl. von USLAR, 1973) lässt sich wohl abstrakt und ganzheitlich erfassen (ihr Wesen und ihre Bedeutung für den Menschen), aber in der Welt des Lagers existierten so viele Welten wie Menschen. Nur ein kurzer Blick auf die Literatur, die das Lagerleben zum Inhalt hat - von Autoren, die selber im Lager waren oder als Beobachter ihre 'Studien' machen konnten (z.B. TSCHENCHOW, o.J.) -, zeigt die grosse Vielfalt einzelner Schicksale, die in die gleiche 'psychotische Umwelt' verpflanzt wurden (so zu sehen z.B. bei GOLLWITZER, 1952; GOLLWITZER et al., 1956; DOSTOJEWSKI, 1972; SOLSCHENIZYN, o.J., 1963 und 1968; TSCHENCHOW, o.J.; WIECHERT, 1957, usw.).

Aus den vielen Berichten ist auch die Intention der Autoren zu lesen, wie trotz Anonymität, Massenhaftigkeit

und Gleichschaltung im Lager doch Eigenständigkeit und Einzelhaftigkeit vorhanden waren.

- 41) Ich habe mir erlaubt, den Begriff "*psychotische Umwelt*" dem Titel des Buches von BILZ, 1962, zu entnehmen. Der so von mir benutzte Ausdruck deckt sich nicht mit dem Inhalt des Begriffes bei BILZ: bei ihm geht es vor allem um eine subjekt-zentristische Prägung der Umwelt, die dann - subjektiv - als psychotisch erscheint. Ich wollte mit diesem Ausdruck hauptsächlich auf die objektive Seite der Umwelt der KZ-Häftlinge aufmerksam machen, denn in dieser Arbeit wird in erster Linie auf der Grundlage 'objektiver' Tatsachen die subjektive Verzweiflung zu ergründen versucht werden.
- 42) Die erlebte Hölle, das Vor-das-absolute-Nichts-Gestelltworden-sein der Häftlinge, ermöglichte es wenigen der Ueberlebenden (so glaube ich), sich ethisch, moralisch und bewusst mit ihrer Vergangenheit und der Bedeutung für die Gesamtgesellschaft auseinanderzusetzen. ("*Thinking and the death-camps are opposed...The death-camps are unthinkable, but not unfelt*", COHEN, 1974, Seite 3). Das derart jeglichen "*frame of reference*" (BETTELHEIM) überschreitende Erlebthaben des absolut Bösen und Tremendum (OTTO, 1963) kann eine Harmonisierung des Göttlichen nicht mehr zustande bringen: das Fascinosum (OTTO) musste mit dem Tremendum zusammenfallen (statt es zu ergänzen). Obwohl JHWH in seiner ursprünglichen Form als sinaitischen Donner- und Naturgott (SOEDERBLOM, 1926) und als vormosaischer Wüstengott (VOLZ, 1924) genügend Dämonisches (VOLZ) an sich hatte, war doch immer der Respekt gegenüber dem Heiligen als Ganzheit beim Menschen vorhanden. Doch nach einer Zeit, wie jene des KZ-Lebens musste jeglicher 'Kredit' (dessen Gewährung ein sehr menschliches Phänomen ist) gegenüber einem Gotte im Sinne JHWH's

verlorengehen. Der Sinn einer Sinnlosigkeit wie die Verfolgung während der Nazi-Zeit kann doch wohl nur darin bestanden haben, zu überleben (DES PRES, 1976) oder überhaupt einen Sinn zu suchen (*"Sinn kann nicht gegeben werden, sondern muss gefunden werden"*, FRANKL, 1977, Seite 28). Hier sind Denkkategorien und das Zusammenbringen (Harmonisieren) von Gut und Böse in eine übergeordnete Einheit für eine Bewältigung solcher Vergangenheit, oder ein Denken und 'Erklären' der Vergangenheit als eine Es-Welt (BUBER), nicht mehr adäquat. Eine derart schöne und tiefgreifende Deutung von Gut und Böse, die uns BUBER, 1964, gegeben hat, kann wohl nur von Menschen nachvollzogen werden, die noch Glauben an der Welt haben und Beheimatung in ihr finden. Sogar schon die Romanfigur Yakov Bok (MALAMUD, 1967) - Opfer der beginnenden Pogrome in Kiew Anfangs dieses Jahrhunderts -, der von Armut und Unglück buchstäblich verfolgt wird, kann als einzige Hoffnung nur noch das Ueberleben zum Trotze seiner Gegner und 'Hasser' haben; für ihn ist der Gottesbegriff, als heilige Grösse verstanden, undenkbar geworden.

- 43) Das geschaffene Bild der Juden, die Deutlichkeit, mit welcher es gezeichnet wurde, musste dazu dienen, die eigene Existenz der Nazis bewusst zu machen: *"Das verschwommene, quallige Durcheinander des eigenen Ichs (in der national-sozialistischen Ideologie, H.V.K.) merkt überhaupt erst sich selbst, wenn es auf etwas Deutliches, Umgrenztes trifft, - und der Jude ist auffälliger, sichtbarer als die anderen. Man sucht das Gegensätzliche im Juden, man konstruiert den Juden als das ganz und gar Gegensätzliche, man will sich an ihm stossen, - im Stoss verspürt man, dass man da ist. Der Antisemitismus ist nur ein Mittel, um sich der eigenen Existenz bewusst zu werden"* (PICARD, 1946, Seite 137/8). Ganz analog dieser Analyse PICARDS

geht SARTRE, 1954, bei seinen 'Reflexionen' vor; das Ich des durchschnittlichen Bürgers braucht ein Nicht-Ich, eine antisemitische 'Kreation', um Bedeutsamkeit zu bekommen. Relevanz hat man als Jude nur in Bezug auf die 'Identitätsgewinnung' des Antisemiten in seiner Kontrastierung zum Juden selber. (Dies als Konsequenz aus der SARTRE'schen Analyse zu ziehen).

In pointierter und verspielter Weise konnte LAING, 1977, Seite 9, den Anfang antisemitischer Haltung (ohne dass sie sich als solche schon deklarieren muss) in nuce zeigen:

Your're jewish aren't you?

yes

You don't look jewish, you know what I mean

no

You're not orthodox, are you, or anything
like that?

O no

There's no anti-semitism here, you know, so
you shouldn't
have any problems, you know what I mean

good good

No you shouldn't have any problems (pause)
You're sure you're not orthodox?

O no I'm a psychoanalyst

O yes of course no you shouldn't have any
problems just say you're presbyterian you know
what I mean.

Die Fortsetzung dieses scheinbar harmlosen Intermezzos ist die Identifizierung des Juden mit dem Judas und mit dem Teufel (H.G.ADLER, 1955), da die nötige Hervorhebung in der Differenz, die polare Kontrastierung, für den Hitlerstaat sein musste: "Gott-Hitler" ↔ "Teufel-Jude"

(ADLER, Op.cit., Seite 643). Die Deutung bei SARTRE, Op.cit., zeigt die Identitätsgewinnung des Kleinbürgers, die ebenso zur historischen Fatalität für den Juden wurde:

Mensch versus Jude

Bürgertum versus Intelligenz

Mittelmässigkeit versus Ueberlegenheit

ergo Jude = Satan.

Verfolgt man nur oberflächlich die Literatur, worin Juden eine zentrale Rolle spielen, so ist man erstaunt, wie schlecht sie stets erscheinen müssen: ein Woyzeck (BUECHNER, 1965), ein Shylock (SHAKESPEARE, 1936), ein Kakov Bok (MALAMUD, 1967), um nur einige Beispiele zu nennen. Die absolute Notwendigkeit eines Sündenbockes in der Menschen Geschichte (als literarische Exemplifizierung vgl. FRISCH, 1961) und das daraus entstandene Leiden der Juden hat ihren Kulminationspunkt während dem Dritten Reich erreicht.

Es hat mich stets gewundert, warum wohl Nathan (LESSING, 1890) einerseits der Weise ist - eine vielleicht etwas mehr als nur aufklärerische 'Geste', die doch im Rahmen der theologischen Spekulation Lessings stand: "*Nathan ist der durch Gott in diesem Dasein zum Scheitern gebrachte Mensch, der seiner Familie beraubt worden ist. Indem er in diesem Schicksal Uebereinstimmungen mit Gott gefunden hat, ist er der Weise geworden*" (MANN, 1960, Seite 330) -; andererseits ist er derjenige, der mit den anderen 'Menschen' (Tempelherr, Recha, Sittah und Saladin) nicht verwandt ist. Warum muss Nathan mit seiner ganzen Weisheit ausserhalb der 'Menschheit' stehen und höchstens als Adoptiv-Vater eine Rolle spielen dürfen? Hier zeigt sich tiefes Vorurteil und Antisemitismus im Sinne SARTRES, Op.cit., der den Juden Intelligenz und Ueberlegenheit zubilligt,

aber kaum mehr 'Menschlichkeit' und 'Menschsein'. Eine Erklärung, wie sie MANN, Op.cit., bringt, trägt wohl zum Verständnis bei (*"Gott wählt die Juden, ein ungeschliffenes, verwildertes Volk, um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können. Gott erzieht die Juden durch die Schriften des AT. Nachdem das jüdische Volk auf die hier mögliche Höhe gehoben wurde, gibt Gott durch Christus eine neue Offenbarung, jetzt für die ganze Menschheit. In dem hier anhebenden Erziehungsvorgang steht die Menschheit noch heute"* (Seite 329)); andererseits aber muss, so glaube ich, der schon zu LESSINGS Zeit blühende Antisemitismus (wie er aus den Darstellungen bei PEUCHERT, 1931/32, zu entnehmen ist) als unterschwellige, ja unbewusste Kraft bei LESSING angenommen werden.

- 44) Dies hat nur Gültigkeit, wenn man vom Einzelschicksal des einzelnen Menschen, der leiden musste und muss, ausgehen will; ich sprach deshalb von einer Vermengung verschiedener Denkkategorien, weil diese ganze Problematik auf zwei Ebenen untersucht werden muss: auf der philosophisch-theologischen Ebene (wie dies COHEN tut) und auf der psychologisch-medizinischen Ebene. Eine der Aufgaben dieser meiner Arbeit ist es, einen Zusammenhang zwischen den beiden (eine Art Synthese) herzustellen.
- 45) C.G. JUNG soll von der Auswanderung aus Aegypten unter der Führung von Moses als eine Reise ins Unterbewusste gesprochen haben; neben dieser Meinung JUNGs steht die Tatsache, dass der Exodus eine historische Realität war. COHEN spricht von einer dritten Realität, und zwar von der Realität des Schicksals in der Geschichte, vom Faktor *"Ohnmacht"*, wie es ADLER nannte. Nur durch das Wissen von der Realität der Lager, kann - für jeden Juden - ein *"Entrücken der Ohnmacht"* verhindert und ewig präsent gehalten werden. Ob dies eine endgültige Resignation, ohne Hoffnung auf ein Ueberschreiten, ein Transzendieren, der

historischen Immanenz bedeutet, soll hier nicht behandelt werden.

- 46) Eine ideologische Beschreibung dieses Problem es ist wohl verfehlt (SARTRE, 1954, mit einer marxistischen; PICARD, 1946, mit einer nicht ganz überzeugenden christlichen Ideologie), denn Ideologie - als normale Erscheinung in der Pubertät anzusetzen - ist, als Haltung, ein Mechanismus, der dazu benutzt werden kann, *"um unreife Impulse von der Bewusstwerdung auszuschalten und sie unter "idealen" Gesichtspunkten abzureagieren"* und so *"für den Betreffenden zu einer subjektiv erlebten Stabilisierung der Ich-Struktur führen"* (MATUSSEK, 1971, Seite 201). Im reifen Erwachsenenalter sollte die Ideologie als Haltung einem persönlichen Ethos Platz machen (ebenda).
- 47) Dieser 'Prozess' ist nicht mit einem Abstieg ins Unterbewusstsein und einer Wiedergeburt nach JUNGSCHE Anschauung gleichzusetzen.
- 48) Natürlich handelt es sich nicht um ein Experiment im klassischen Sinne (vgl. Stichwort *"Experiment"* bei DORSCH, 1970), was die Definition (z.B. bei CLAUSS, 1976, Stichwort *"Experiment"*) eines solchen schon zeigt: *"Experiment: eine bewusst geschaffene oder zufällig entstandene, aber stets kontrollierbare Untersuchungssituation, in der Bedingungen, die ein Phänomen verursachen, durch systematische Variation an dadurch bedingten Effektivationen erkannt und in ihren Wirkungsstellen bestimmt werden können"*. Das Wort Experiment wird eben nur darum benutzt (hier bei DES PRES), um die Tatsache der *"totalen"* Umwelt zum Ausdruck zu bringen.
- 49) DES PRES, ADLER, FRANKL, WIECHERT stellen sich bewusst gegen die Meinung (vertreten hauptsächlich von BETTELHEIM), dass die Menschen im Lager verroht seien und sich wie Kinder oder Tiere nur noch für das eigene Ueberleben

interessiert hätten. Sie betonen, dass so etwas wie Ethik, Menschlichkeit und Hilfe genauso im Lager vorhanden war, wie Kriminalität, Brutalität und Unmenschlichkeit. Eben auch deswegen kann man nur bedingt von einem *"experimentum crucis"* sprechen.

50) Hier verstehe ich ein Denken - analog dem Begriffe der Historiosophie von CIESZOWSKI (HAHN, Artikel *"Historiosophie"*. in RITTER, 1974, Band 3) -, das synthetisch die im momentanen Denken und Reflektieren stets präsente Gegenwart (und die daraus zu bildende und zu verstehende Zukunft) aus der 'These' der vernationalsozialistischen Welt (die heute zerstört ist und während der nationalsozialistischen Zeit systematisch zerstört wurde, in die die Menschen nach 1945 nicht mehr zurückkehren konnten (Entwurzelungssyndrom), und der 'Antithese' der historiographisch nachweisbaren nationalsozialistischen Realität mit ihrer Unmenschlichkeit und Brutalität zu begreifen ist.

51) Wenn der Historismus versucht, *"in individualisierender Methode das Wesen der "angehäuftten" historischen Fakten, Ereignisse, Persönlichkeiten aus ihren einmaligen Zustandekommen innerhalb spezifischer raum-zeitlicher Zusammenhänge zu deuten"* (HARTFELD, 1972, Stichwort *"Historismus"*), so wird von PICARD die einmalig zustandgekommene Zusammenhangslosigkeit von allem mit allem für die Geschichtlichkeit verständlich gemacht. Die Kritik an seinem Denken (das die Bedeutung der geschichtlichen Tragik für den Einzelnen vollständig ignoriert) kann unter anderem folgendermassen geltend gemacht werden: *"Aus soziologischer Sicht wird am Historismus bemängelt die Beschränkung auf die Analyse der Individualitäten grosser Kulturmächte und weltgeschichtlicher Volks-, National- und Zeitgeister, isoliert von ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen und Entwicklungsbedingungen"*

(HARTFELD, ebenda).

- 52) Dies geschieht anders als bei C.G. JUNG, 1946, der den Archetypus des Wotan auch als omnipotent (als Archetypus) versteht; er identifiziert keineswegs den Ausbruch des Wotan in Deutschland während dem Dritten Reich mit der Geschichtlichkeit des Phänomens; die zyklische Wiederkehr des Archetypus tangiert den linearen Lauf der Geschichte und das Verständnis von ihr als solche keineswegs.
- 53) *"The universal success of the Diary of Anne Frank suggests how much the tendency to deny is still with us, while her story itself demonstrates how such denial can hasten our own destruction...I believe that its worldwide acclaim cannot be explained unless we recognize our wish to forget the gas chambers...Exactly because their going on with private life as usual brought destruction did it have to be glorified; in that way we could overlook the essential fact of how destructive it can be under extreme social circumstances"* (BETTELHEIM, 1971, Seite 247).
- 54) Es ist interessant zu sehen, wie eine Einengung der Merk- und Wirkwelt (im Vergleich zum Gewohnten) der Bewohner des Versteckes (Tagebuch der Anne Frank) zwangsläufig innerhalb kürzester Zeit zu stets zunehmenden Aggressionsentladungen führte; die Schwelle der Frustrationstoleranz wird zwangsläufig niedriger (FRANK, o.J.): *"Herr und Frau Daan haben sich schrecklich gezankt...Der Anlass war so nebensächlich, dass es sich nicht lohnt, ein Wort darüber zu verlieren"* (Seite 25); *"Fortwährend werde ich wegen meines zuvielen Redens gescholten"* (Seite 27); *"Eigentlich müsste man daran gewöhnt sein, dass diese Streitereien beinahe zur Tagesordnung gehören"* (Seite 32), usw.

- 55) "*...decision making is not first an ego function,...it is the function that creates the ego, and once created, keeps it going and going*" (BETTELHEIM, 1971, Seite 73).
- 56) Man kann sogar sagen, dass für den Vertrauensbruch und -schwund (BLANKENBURG) gegenüber der lebensweltlichen Selbstverständlichkeit sich die eigene Subjektivität (das Verständnis des Selbst im Selbstbewusstsein) nicht mehr als Bestand der Welt objektivierend verstehen kann; das heisst, das wesentliche Faktum der weltkonstituierenden Leistung ist gestört (HUSSERL, 1962, Seite 115/6); die Lebenswelt als ein "*Reich ursprünglicher Evidenzen*" (Op.cit., Seite 130) wird nur noch verstanden als Ort der Heimatlosigkeit, des Nicht-mehr-vertraut-sein-können mit ihr.
- 57) Der Todestrieb (FREUD, 1920), als Widerstreiter der nach Glück und individueller Freiheit suchenden Strebungen im Menschen, wirkt durch eine 'Orientierung nach aussen' schonend für die Individualität und 'lebensrettend'; der Todestrieb, der sich als Destruktionstrieb äussert, bewahrt das eigene Leben (des Triebträgers) durch Zerstörung von fremdem (FREUD, 1933). Es scheint deshalb einleuchtend, dass der Krieg, der in uns den Unmenschen wieder aufkommen lässt (FREUD, 1915), die Kultur und den einzelnen Menschen 'rettet', und zwar einerseits, weil er das Lustprinzip (ohne Sublimations'zwang') leben lässt, wie auch andererseits den Todestrieb des Einzelnen nach aussen kanalisiert. Es scheint ebenfalls einleuchtend zu sein, dass diktatorische Machthaber eine Entindividualisierung und somit eine Vermassung der Gesellschaft beabsichtigen, und dies mit dem Ruf nach Krieg stets kombiniert haben wollen (vgl. FREUD, 1921). Auch in der heutigen Zeit zeigen diktatorische Regime den grossen 'Wunsch', alles Individuelle zu verpönen und in der Masse und Massenhaftigkeit von Ideologie und Materialität aufgehen zu

lassen. Wenn keine Kriege geführt werden, die die innere Homöostase und die Macht der Machthaber sichern, werden dafür stets die Feindbilder bedrohlicher präsentiert und dadurch eine Orientierung auf diese hin erzwungen.

- 58) Das Unheimliche: Krieg, wird so zum Unheimlichen selbst. Das FREUDSCHE Unheimliche (FREUD, 1919), das sich als Kastrationsangst offenbart, muss als viel unheimlicher erfasst werden, und zwar als Angst vor der totalen Vernichtung der Menschheit.
- 59) Es ist interessant zu sehen, wie die von PANSE, 1952, beschriebenen verschiedenen Stadien der Schreckreaktionen auf Luftangriffe während des Krieges sehr ähnlich den Schreckreaktionen nach einem Autounfall sein können. Das klinische Bild des Symptomkomplexes ist sehr ähnlich (HALLEN, 1960).
- 60) *"Die geringe Selbstmordhäufigkeit in Notzeiten gilt offenbar nur für Situationen, in denen durch eigene Aktivität Aussicht auf Besserung besteht, aber nicht für total aussichtslose Lebenslagen. Dies beweisen die niederländischen Statistiken über die Zunahme der Selbstmorde der Juden in der Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung 1940 - 1942: Damals stiegen die Suizide der holländischen Juden auf die 6-fache Zahl gegenüber der Selbstmordhäufigkeit derselben Bevölkerung vor dem Kriege und erreichten sogar eine 35-fach grössere Häufigkeit gegenüber den Katholiken desselben Landes in den gleichen Kriegsjahren"* (R. JUNG, 1961, Seite 573).
- 61) DES PRES, 1976, konkludiert seine Arbeit mit der Feststellung, dass der Wille zum Ueberleben als solcher schon eine biologische 'Grösse' im Menschen sei, das heisst, zum Menschsein gehört, wenn dieser unter Extremsituationen gestellt, überleben will: *"To suggest that*

the survivor's behaviour is biologically determined is to assume a number of principles which, from the perspective of the biological sciences, can be considered 'facts of life' (Seite 193). Man kann demnach sagen, dass biologische Mechanismen zum Zuge kommen, die das bewusste 'Ordnen' und Interpretieren der Wirklichkeit ersetzen. Ein bewusstes und rationales Sich-auseinander-setzen mit der Realität würde, wie dies WATZLAWICK, 1976 schönstens hat zeigen können, für jeden Menschen eine andere Wirklichkeit entstehen lassen (*"das verschiedene Ordnen (Interpunktieren) von Ereignisabläufen im eigentlichen Sinne des Wortes ((erzeugt)) verschiedene Wirklichkeiten"*, Seite 73); ein solches Entstehenlassen verschiedener Wirklichkeiten würde ja der menschlichen Situation (vor allem in Extremsituationen) nicht gerecht werden, und der so denkende und 'ordnende' Mensch würde den Tod finden. Es scheint mir keineswegs eine Entwürdigung des Menschenwesens zu sein, wenn man die privaten Verhaltensweisen (Mechanismen) der ersten Lagerphase (das 'condition sine qua non' des Ueberlebens überhaupt) als biologische, nicht bewusste Mechanismen interpretiert.

- 62) Ich bin mir über die Schwierigkeiten von Ausdrucksweisen aus dem Bereiche der 'Energie-Oekonomie' im klaren, vor allem, wenn es sich um Adaptionen solcher - an sich problematischer - FREUDSCHER Ausdrücke handelt; ebenfalls ist zu sagen, dass ich ganz die Anschauung STRAUS', 1930, teile, der eher von Sinngehalt, Struktur und Modus von Erlebnissen spricht als von Reizzuwachs und Reiz- und Energie-Strömung. Was mich aber dennoch bewegt, solche FREUDSCHEN Termini zu benutzen, ist die Tatsache, dass sie sehr anschaulich und bildhaft sind, so dass es mir gut ermöglicht wird, das hier Mitzuteilende in einem umfassenden und verständlichen Bilde zu vermitteln.

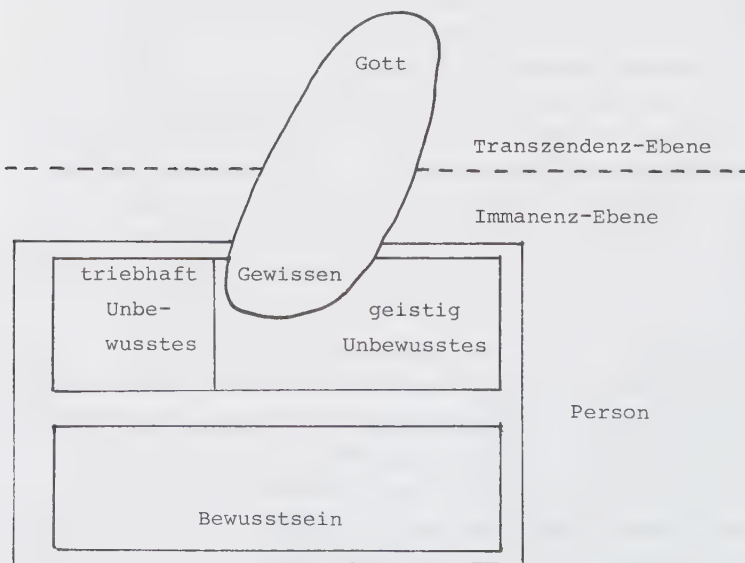
- 63) Obwohl Parallelen zum Empiriokritizismus aufweisbar wären, wie auch zur Theorie der Oekonomie der psychischen Energie bei FREUD (dessen Theorien ebenfalls zum Empiriokritizismus einen Zusammenhang haben), soll dieses Problem hier nicht aufgerollt werden.
- 64) Als Beispiel eines 'Zusammentreffens' zweier Mengen mit jeweils ganz anderen Elementen - was zu wirren und grotesken Situationen führen kann - sei eine Episode aus dem 'Wirken' des berühmten Hypnotherapeuten und Erfinders der Konfusionstechnik, Milton, H. ERIKSON wiedergegeben (aus WATZLAWICK et al., 1974, Seite 125): *"An einem stürmischen Tag,...als ich an einer Strassenecke gegen den Wind ankämpfte, kam ein Mann rasch um die Ecke gebogen und stiess in seiner Eile hart mit mir zusammen. Bevor er sich von seinem Schock erholt hatte und etwas sagen konnte, sah ich umständlich auf meine Uhr, als hätte er sich nach der Zeit erkundigt, und sagte höflich: "Es ist genau zehn Minuten vor zwei", obwohl es fast vier Uhr war, und ging weiter. Mehrere Häuser weiter drehte ich mich um und sah, dass er mir immer noch nachblickte, offenbar noch immer verwirrt und befremdet über meine Bemerkung".*
- 65) Dies ist auch der Grund, warum norwegische Fischergemeinschaften sehr religiös sind: im Gegensatz zu Matrosen und Seeleuten, die genau das Gegenteil sind (areligiös und völlig weltlich orientiert), haben die Fischer eine Familie, Heim, Heimathafen und müssen so ihren Bezugsrahmen zwangsläufig - wegen der steten Gefahren des Meeres für die kleinen Fischerboote und wegen der häufigen tödlichen Unfälle auf dem Meer - erweitern, und zwar müssen sie die Existenz eines Elementes einer übergeordneten Menge akzeptieren und in ihren Denkraumen integrieren. Der Glaube wird bei diesen Menschen zur unerschütterli-

chen und fast fanatischen Selbstverständlichkeit, denn eine Lockerung und ein In-Frage-stellen der Existenz Gottes würde bei diesen einer Welterschütterung gleichkommen. Das Glauben an Gott gibt ihnen die nötige Sicherheit.

- 66) Bei den Mystikern (wie auch bei den Instatikern) scheint es sich - möchte man bei diesem Erklärungsversuche bleiben -, um eine gewaltsame Herbeiführung einer Metaebene und Erweiterung des Bezugsrahmens, um eben gerade nicht zu verzweifeln, zu handeln. Diese Menschen scheinen mit der Allgemeingültigkeit des Lebensweltlichen, allen Menschen gemeinsamen Bezugsrahmens nicht mehr auskommen zu können; sie müssen den Rahmen sprengen (oder er muss gesprengt werden - ob aktiv oder passiv soll hier nicht zur Diskussion stehen) um nicht an der 'Oede' des bloßen Menschseins ohne Teilhabe an Transzendente[m] zugrunde zu gehen. Als typisches Beispiel hierzu (wie mir scheint) sei das plötzliche 'Ausbrechen aus dem Gewohnten' des Nikolaus von der Flüe erwähnt: höchstwahrscheinlich war es Bruder Klaus, *"als müsse er einfach fort, aus allem heraus, ohne dass er zunächst ein bestimmtes Ziel vor Augen hatte - eine nach aussen projizierte Sehnsucht nach Befreiung"* (von FRANZ, 1980, Seite 43). Es stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage, inwieweit die in der Poriomanie unvermittelt auftretenden Fugues (Wanderzustände) ebenfalls ein Schutz vor Verzweiflung sind; ob diese oft unbefriedigten, bindungsarmen Menschen, voller Heimweh und ungestillter Sehnsucht (BLEULER, 1972, Seite 513) an der Weltlichkeit zu verzweifeln drohen, scheint mir nicht unwahrscheinlich zu sein (vgl. ebenfalls JASPERS, 1965, und SCHARFETTER, 1976). Die unter anderem bei Epilepsie und Melancholie auftretende Wanderlust (die *"Folge eines freiheitseinschränkenden imperativen Dranges"*, SCHARFETTER, 1976, Seite 214) ist doch eine Form des

'Ausbruches' und kann in diesem Zusammenhang sogar als einen Schutzmechanismus vor Verzweiflung verstanden werden.

Analog einem Modell von FRANKL, 1974, könnte man sagen, dass der Instatiker auf die "*Stimme*" des Transzendenten in seinem geistigen Unbewussten horcht, auf das Gewissen, wo der Exstatiker seinerseits sein Unbewusstes (geistiges und triebhaftes) durchstösst (überwindet) und die Vereinigung mit der transzendentalen Grösse, mit Gott, anstrebt; der Einbruch der Transzendenz-Ebene (des Göttlichen gemäss FRANKL, Op.cit.) in die Immanenz-Sphäre des geistig Unbewussten, der Person, bildet unter anderem den Gegenstand der Hoffnung in Leidenssituationen.



gemäss FRANKL, 1974.

- 67) Das Ueberlebensprogramm in Isolation, Haft, Lager usw. heisst stets: die Hoffnung mit Abwehrmechanismen zu sichern, eventuell mit übermässigem Arbeitseifer, ständi-

gem Beschäftigtsein, Diskussion, Dichtung usw. zu stützen, damit aus der uneigentlichen Verzweiflung nicht eine offene und permanente wird: *"Wollte man bei einem solchen Umschwung von Hoffnung zu Verzweiflung ((betreffend Heimat und Heimkehr aus dem Lager, H.V.K.)) nicht wie bei allzu stürmischen Wechselbädern seelischen Schaden erleiden, so musste man sich eine Technik zulegen, um einen ausgeglichenen Gemütszustand zu bewahren. Manche wurden darum grundsätzliche Pessimisten"* (GOLLWITZER, 1952, Seite 86).

- 68) Die Zeitdimension kann insofern mit der Hoffnung in Verbindung gebracht werden, als nicht nur die Gegenwart in der Hoffnung auf Zukünftiges 'überstiegen' wird, sondern dass sich auch *"die Sehnsucht nach der erfüllten Vergangenheit verwandelt...in eine unbestimmte Hoffnung auf die Erfüllung in der Zukunft"* (von USLAR, 1978, Seite 23). Die Vergangenheit (als gelebte Welt) tritt eben *"in merkwürdiger Weise"* in eine Verbindung mit der Zukunft, und die Hoffnung schlägt diese Brücke zur Ueberwindung, ja sogar zur Umgehung der Gegenwart. Somit kann - auf die Lagersituation bezogen - nicht so sehr vom *"erfüllten Augenblick"* als Ausdruck der wahren Ewigkeit (Op.cit., Seite 28) ausgegangen werden, sondern der Augenblick findet seine Auflösung stets in der Vergangenheit (die alte Welt) und in der Zukunft (neue Situationen und Verwirklichung der Sehnsucht nach der Vergangenheit) gleichzeitig, wobei die Hoffnung die Vermittlung der Vergangenheit und Zukunft übernimmt, wie sie auch die Gegenwart qua Augenblick stets transzendiert: die dreifache Aufgabe der Hoffnung besteht in 1) die Gegenwart, den Augenblick, zu transzendieren; 2) die Vergangenheit und die Zukunft zu 'vermitteln', und 3) in der Vermittlung der Zukunft mit der Vergangenheit die Gegenwart aufzulösen und aufzuheben, was weitergeht als sie bloss zu transzen-

dieren und doch aktiv zu lassen.

- 69) Viele Lagerhäftlinge - so ist den Beschreibungen zu entnehmen - erachten die Hoffnung und den Zukunftsbezug für nichts anderes als Potemkinsche Dörfer, deren sie deshalb nicht mehr nötig haben konnten, weil sie erstens selber den vermeintlichen (für sie aber als wahr erachteten) Selbstbetrug durchschritten hatten, und weil sie zweitens keine 'Gunst' (qua Integration in ein neues Leben nach der Lagerzeit) sich erhoffen zu können glaubten. Diese Menschen lebten in den Tag hinein und führten ein Leben ganz in Identifikation mit der Lagerführung (BETTELHEIM, KOGON): Sie waren hart und zum Teil noch grausamer als die Kommandanten selber.
- 70) *"Auf die Frage nach den schlimmsten Erfahrungen der KZ-Zeit wurden einige Belastungssituationen immer wieder genannt. Wie diese jedoch erlebt und verarbeitet wurden, hing von der individuellen Persönlichkeitsstruktur des Häftlings ab"* (MATUSSEK, 1971, Seite 13).
- 71) Dies würde heissen, dass die grundlegenden Untersuchungen von SPITZ, 1945 und 1946, und von SPITZ & WOLF, 1946, (Beschreibungen von seelischen und körperlichen Schädigungen (Erkrankungen) bei Kleinkindern bei nichtvorhandener Mutter-Kind-Beziehung) aus der Klinik heraus 'extrapoliert' ebenfalls von grosser Bedeutung für die 'Lebensbewältigung' überhaupt sind; formalistisch ausgedrückt könnte gesagt werden, dass die qualitativen Abstufungen von 'gute' und 'intakte' bis 'keine' und 'schlechte' Mutter-Kind-Beziehung im Säuglings- und Kleinkindalter direkt proportional zur Umweltbewältigung, Lebensmeisterung und Belastbarkeit überhaupt stehen.
- 72) Diejenigen, die an Faktor I litten, hatten ein weniger gutes Verhältnis zur Mutter: *"daraus lässt sich möglicher-*

weise eine grössere Anfälligkeit für psychische Störungen bei extremer Belastung ableiten" (MATUSSEK, 1971, Seite 68) und somit auch eine 'sozialpsychologische' Verifizierung der Untersuchungen von SPITZ.

- 73) Aus der Autobiographie von Rudolf Höss (BROSZAT, 1963, Seite 104) ist folgendes zu entnehmen: *"Obwohl die allgemeinen Verhältnisse in Auschwitz doch wirklich alles andere als gut waren, wollte kein polnischer Häftling gern nach einem anderen Lager überstellt werden. Sobald ihnen bekannt wurde, dass sie überstellt werden sollten, setzten sie alles in Bewegung, um davon ausgenommen, zurückgestellt zu werden...Ich habe nie gehört, dass ein polnischer Häftling sich je freiwillig nach einem anderen Lager gemeldet hätte. Ich habe die Begründung für das Kleben an Auschwitz nie erfahren können".* Die Begründung könnte eine ganz einfache gewesen sein, nämlich für die Polen bedeutete das Bleiben in Auschwitz das Bleiben auf heimatlichem Boden. Dieses Symbol der alten Welt konnte ihnen helfen, Hoffnung auf Ueberleben 'aktiv' zu hegen; die Illusion auf eine Chance zum Ueberleben konnte durch das Verharren auf 'heimatlichem Boden' als Symbol der alten Welt immer mehr an Konkretion gewinnen, je näher das Ende des Krieges herannahte, oder je länger die Inhaftierung dauerte (so paradox dies tönen mag).
- 74) Eine Ehe wird nach der Lagerzeit bei diesen Menschen oft bloss darum eingegangen, um einem Ausbruch offener Verzweiflung zu entgehen und vor dem Selbstmord zu retten; diese Katastrophenreaktion (vgl. TRAUTMAN, 1961, Seite 548) ist das letzte, um das Panikgefühl des Verlorenseins in der Welt und das Gefühl der hilflosen Vereinsamung, welches das letzte Katastrophenerlebnis der Verfolgung bildet, äusserlich zu verankern. Die meisten Ehen dieser Art zeichnen sich aus durch eine distanzierte Kühleit

zwischen den Ehepartnern, die mit der sozialen Isolation ein vollkommen leeres und sinnloses Lebensgefühl aufrechterhält, und die die Illusion einer vermeintlich wiederhergestellten alten Welt und Identität sehr schnell zu nehmen wissen. (*"Verfolgte, die den Faktor "Resignation und Verzweiflung" repräsentieren, sind heute im Bereich des persönlichen Kontaktes häufiger isoliert, sind in ihrer Einstellung dem Mitmenschen gegenüber häufiger ablehnend, zeigen häufiger Desinteresse am öffentlichen Geschehen, leben häufiger in materieller Bedürftigkeit"* (MATUSSEK, 1971, Seite 102)).

- 75) Vergleiche hierzu auch die Ausführungen im zweiten Teil, vor allem DES PRES, 1976.
- 76) Primitivologie als Terminus technicus soll nicht den falschen Eindruck vermitteln, *"als ob es sich um die ursprüngliche Religion der Menschheit"* handle; es soll ausdrücken, dass es sich um die *"Religion der schriftlosen Völker"* handelt, und nicht um einen wertenden, abschätzigen Ausdruck (RINGGREN & STROEM, 1959, Seite 447/448).
- 77) Es wird noch zu zeigen sein, wie eine zerstörte Leiblichkeit zerstörte Existenz heissen kann (*"Unsere Existenz ist mit der Leiblichkeit identisch"*, von USLAR, 1972, Seite 49).
- 78) *"Zur Leiblichkeit gehört nicht nur das Stehen, sondern auch der Boden, auf dem man steht, der Raum, den man dabei überblickt, und der sich perspektivisch erschliesst, die Geräusche, die uns aus dieser Umwelt zugetragen werden, der Widerstand der Dinge, die wir im jeweiligen Umkreis unserer Armlänge ertasten, die Gerüche, die wir einatmen"* (von USLAR, 1969, Seite 86).
- 79) Es sei hier nicht zur Diskussion gestellt, ob diese Vision seiner Schizophrenie (JASPERS, 1949) entspringt

oder nicht. Zentral ist nur die Erkenntnis, dass wir solche Visionen, Phantasien oder wie man es nennen möchte, vom Leibsein (und vom Bewusstsein über dasselbe) nicht trennen können.

- 80) GOFFMANN, 1961, hat sehr schön zeigen können, wie nebst der Strafe des In-einer-totalen-Institution-sein-müssens die 'Beraubung' der äusseren Identitätsmerkmale (Haartracht, persönliche Wäsche, Schmuckgegenstände usw.), ein Akt, der eine äussere Ablösung vom 'Alten' symbolisieren soll, die Möglichkeit einer eventuellen Identitätsstörung oder -diffusion erhöhen kann; das Nicht-mehr-garantiertsein der physischen Integrität (bei uns wohl nur noch im Bewusstsein der Gefangenen) - Schläge, Verstümmelungen, Misshandlungen usw. - soll Angst und Unsicherheit unter den Gefangenen bringen: *"In addition to personal defacement that comes from being stripped of one's identity kit, there is personal disfigurement that comes from direct and permanent mutilations of the body such as brands or loss of limbs. Although this mortification of the self by way of the body is found in few total institutions, still, loss of a sense of personal safety is common and provides a basis for anxieties about disfigurement. Beating, work therapy ((etc...))...may lead many inmate to feel that they are in an environment that does not guarantee their physical integrity"* (Seite 30).

Genau um diese 'Mortifikation des Selbst' geht es uns bei der leiblichen Zerstörung: hier wird sie aktiv herbeigeführt, in anderen Fällen ist man unschuldiges Opfer davon; beide Male wird die persönliche Identität wesentlich 'gestört'. So wie Gefängnisse die Leiblichkeit des Menschen 'beeinträchtigen', so müssen Langzeithäftlinge die ge- oder zerstörte Identität wieder aufbauen, sozusagen als Kompensation für die Folgen der eingeeengten

Möglichkeiten einer Entfaltung der Leiblichkeit: intellektuelle Arbeit, Entwicklung eines Dranges nach Bewegung, die Identifikation mit literarischen Schicksalsgenossen, die Ablehnung verschiedener Kategorien von Mitgefangenen usw. (COHEN & TAYLOR, 1972).

- 81) In seinem sehr interessanten Buch über den Schmerz zeigt MELZACK, 1973, ganz deutlich, dass so etwas wie Schmerz, dem wir als Leidende absoluten Wert zusprechen, sehr relativ ist: das, was bei uns als sehr schmerzhaft 'gilt', ist in anderen Kulturen eine Bagatelle. Was ebenso sehr die entscheidende Bedeutung unseres Leibes und seiner Dominanz gegenüber unserem Gefühlsleben, Leben und Identität zu zeigen vermag, ist die JAMES-LANGESCHE-Theorie: auf eine sehr überzeugende Art zeigt LANGE, 1910, wie die physiologischen Erregungen unser Fühlen und unsere Gemütsbewegungen auslösen und steuern; man könnte hier von somatopsychischen Zusammenhängen sprechen.

In diesem Zusammenhang sei nochmals erwähnt, dass die Ich-Identität (das Bild des Selbst), die bei jedem Menschen anders ist, auch seine Verhaltensweisen ausmacht. Wie wir im zweiten Teil gesehen haben, hängt eine Störung oder Zerstörung der Identität, und somit eine Verzweiflung, von sehr vielen und verschiedenen Elementen und Einzelheiten ab. Man muss sich stets vor Augen halten, dass hier nur ein theoretisches Konzept gegeben wird; eine Körperversümmelung kann bei einem Menschen zum Selbstmord führen, bei einem anderen aber nicht. In der Praxis wird jeder Fall einzeln betrachtet werden müssen. Ergebnisse aus der somatopsychologischen Forschung haben nämlich gezeigt, *"dass es keine konsistente Beziehung zwischen speziellen Formen von Körperbehinderung und besonderen Persönlichkeitsmerkmalen gibt. Es gibt keine psychologischen Merkmale, die in uniformer Weise den Blinden, Tauben oder orthopädisch Behinderten von Personen*

mit anderen Störungen oder von körperlich gesunden Menschen differenzieren liessen...Die Heterogenität der Auswirkungen spezieller körperlicher Schäden auf das individuelle Verhalten ist eines der besterhärtesten Ergebnisse der Somatopsychologie" (ANASTASI, 1973, Seite 666).

- 82) Dies geht in der Regel soweit, dass sie in ständiger 'Unwissenheit' leben, was nun die 'Anderen' von ihnen denken: *"Thus in the stigmatized arises the sense of not knowing what the others present are 'really' thinking about him"* (GOFFMANN, 1968, Seite 25).
- 83) DUERRENMATT hat in *"Der Besuch der alten Dame"*, 1957, diese Ambivalenz (zwar auf anderer Weise) bei den Bewohnern des Dorfes zeigen können: die seelische Verkrüppelung der alten Dame wird mittels dem völlig zerstörten und zum Teil mit Prothesen 'ersetzten' Leib derselben gezeigt (ein typisches Bühneneffektmittel DUERRENMATTS); die zerstörte Seele zeigt sich als zerstörter Leib; die ambivalente Haltung hingegen ist nicht bei der alten Dame, sondern bei den anderen vorhanden.
- 84) Es sei hier daran erinnert, dass diejenigen Menschen, die zwischen Pubertät und Adoleszenz im Konzentrationslager waren, in viel grösserer Verzweiflung leben müssen, als diejenigen, die nach der Bildung des eigenen Weltbildes, und somit nach der Festigung der Identität, im Lager waren.
- 85) Hier ist zu sagen, dass eine eventuelle Verzweiflung an der Leiblichkeit nicht nur direkt als Resultat der körperlichen Dysfunktion zu sehen ist, sondern auch als Resultat der sozialen Unangepasstheit, das von der Dysfunktion selber bedingt wurde.
- 86) Schlechte Ernährung, z.B., kann ebenfalls zu Verhaltensstörungen führen; dies zeigt, dass die Kausalzusammen-

hänge zwischen Leiblichkeit und Verzweiflung nicht immer direkt und selbstverständlich klar sein müssen: eine Verzweiflung an der Leiblichkeit, z.B. im Konzentrationslager, kann durchaus ein direktes Resultat der schlechten Ernährung sein (schlechte Ernährung - Störungen in den Funktionen des Körpers - Verzweiflung an der Leiblichkeit): *"Inadequate diets result in greater susceptibility to disease, possible permanent damage to body structures, and has effects upon mood ((vgl. auch hiezu BOLLNOW, 1974, H.V.K.)). Instability, irritability, 'nervousness', depression, may be outgrowths of nutritional inadequacies"* (KUHLEN, 1952, Seite 69).

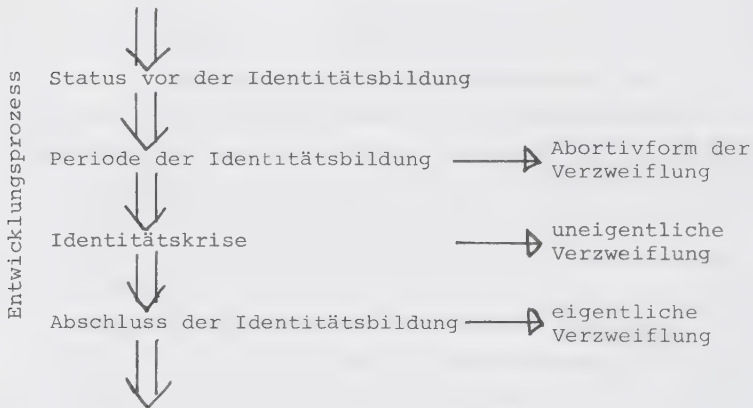
- 87) Nach K. EISSLER, einem orthodoxen Freudianer, unterscheidet man in der Psychoanalyse nebst dem Ich, Es und dem Ueber-Ich auch das Selbst (= das Resultat der Identitätsbildung); gemäss ihm bildet sich das Selbst früher als während der Adoleszenz, nämlich während der Pubertät, und zwar in Verbindung mit der genitalen Reifung (RUBINFINE, 1958). Obwohl die Uebergänge zwischen Pubertät - Adoleszenz - Erwachsensein fliessend zu sehen sind, neige ich dazu, die Pubertät als die Zeit der Krise und die Adoleszenz als diejenige der Identitätsbildung zu sehen; der normale Prozess der Identitätsbildung findet ihren Abschluss während des Ueberganges zum Erwachsenenalter (dies kann sogar durch sie definiert werden).
- 88) Wenn man das Bedürfnis des Menschen, akzeptiert zu werden, als eines der Grundbedürfnisse - nebst dem Hunger, der Geborgenheit usw. - sieht, so ist es klar, dass der Jugendliche mit allen Mitteln versucht, dieses zu befriedigen (sei es auch in negativer Art). Wenn schon das Unbefriedigt-sein des Bedürfnisses, beliebt zu sein, zu psychischen Störungen führt - obwohl dieses Bedürfnis erst dann zum Zuge kommt, wenn eine Akzeptation (als vor-

aussetzende Bedingung) da ist -, so wird ebenfalls klar, zu welchen 'Störungen' und zu welchen Kompensationsmassnahmen ein unbefriedigtes Akzeptationsbedürfnis führen kann. (*"Es wurde mehrfach darauf hingewiesen, dass verhaltensgestörte Kinder und rückfällige jugendliche Delinquenten bei ihren Kameraden unbeliebt sind. Das gilt auch für Kinder mit emotionalen Störungen. Unbeliebtheit zeigt nicht nur, dass ein Kind psychisch leidet; man hat auch bei Nachuntersuchungen im Erwachsenenalter festgestellt, dass Unbeliebtheit in der Kindheit bleibende psychische Störungen voraussetzt. Wie Verhaltensgestörtheit ist Unbeliebtheit bei den Kameraden ein Symptom, das Aufmerksamkeit verdient"*, ERNST, 1979, Seite 37).

- 89) Thersites soll *"der hässlichste Grieche vor Troja gewesen sein"*. Sein Name steht sogar *"sprichwörtlich für Hässlichkeit"* (Lexikon der Antike, 1970): *"In ganz besonderem Masse ist angeborenes oder erworbenes Krüppeltum Anlass zu Minderwertigkeitsgefühlen und daraus entstehenden Kompensationshandlungen asozialer Valenz. In Sage und Mythologie wurden Intriganz, Heimtücke, Rohheit und Dämonie von jeher durch schielende, bucklige, hinkende oder sonstwie krüppelhafte Personen verkörpert"* (STUTTE, 1957, Seite 380/381). Das wohl bekannteste Beispiel aus der Literatur ist Richard III von SHAKESPEARE, 1936, eine bucklige, hässliche und ehrgeizige kleine Gestalt.
- 90) Die Kriminalität kommt insofern einer uneigentlichen Verzweiflung gleich, weil sie als Modus, um mit der Identitätskrise fertig zu werden, gewählt wird (wie bewusst diese Wahl nun ist, sei dahingestellt). Während der Pubertät und der Adoleszenz sind Kriminalität und Drogenkonsum die naheliegendsten Mittel (in unserer Zeit), um mit

der Identitätskrise überhaupt fertig zu werden, um die Angst zu bannen. So wie aus einer uneigentlichen Verzweiflung durchaus eine eigentliche werden kann (Erkenntnisprozess), so wird aus einer Abortivform der Verzweiflung kaum eine eigentliche hervorgehen können; der Unterschied ist darin zu sehen, dass es sich bei der uneigentlichen Verzweiflung um eine Abwehr der Entstehung der Identitätskrise überhaupt handelt. Dies zeigt auch, dass es sehr schwierig ist, negative Identität direkt anzugehen; eine Sonderpädagogik wird indirekte Wege wählen müssen, um diese erfolgreich (bei Jugendkriminellen z.B.) zu verändern.

Dies lässt sich folgendermassen darstellen:



- 91) Eine nach der abgeschlossenen Bildung der Identität entstandene Verzweiflung hat ja stets die Möglichkeit, die alte, zer- oder gestörte Identität als Basis eines 'Wiederaufbaues' zu verwenden (dies ist mehr eine theoretische als praktische Ueberlegung, denn meistens ist ein 'Zurück zum Alten' gar nicht realistisch oder unerwünscht - man vergleiche hiezu den zweiten Teil dieser Arbeit); dies ist beim Jugendlichen nicht der Fall, da noch keine

Identität, kein Selbst, vorhanden ist, auf das zurückgegriffen werden kann (dies im Sinne eines fertigen Weltbildes). Es ist auch dies der Grund, warum im Erwachsenenalter, bei Nicht-Lösung von Verzweiflung, viel eher mit Resignation und Selbstzerstörung reagiert wird, während bei Jugendlichen die Kriminalität (nicht zu verstehen als Reaktion auf eine Verzweiflung) der Weg ist, der statt der Resignation eingeschlagen wird. Eine Resignation ist dann da, wenn auch die alte Identität zu keiner Lösung verhelfen kann, wenn kein 'Rückgriff' möglich ist (aus was für Gründen auch immer).

PANSE, 1958, zeigt an verschiedenen Beispielen, wie Menschen, die eine schwere körperliche Verunstaltung nach Abschluss der Adoleszenz erlitten hatten, nur noch den Suizid als Ausweg sehen, um mit ihrem Schicksal (was einer Verzweiflung gleichkommt) fertig zu werden: *"Es treten Reaktionen auf bis zur Selbstaufgabe, bis zum Suizid, und bis zu den Grenzen psychotischer Verhaltensweisen"* (Seite 353). Die Körperlichkeit spielt bis zum 10. Lebensjahr in der Selbstwertkomplexbildung nur eine geringe Rolle; in der Pubertät setzt dann die Wertung des eigenen Körperbildes ein, und bekommt so eine grosse Bedeutung - dies im Prozess der Identitätsbildung. Bei Gesichtsentstellungen registriert PANSE verschiedene Formen abnormer und unbewältigter (verzweifelter) Erlebnisreaktionen (die Gesichtsentstellungen stellen eine zentrale Widerspiegelung der Identität qua Leiblichkeit dar - auch Blinde, die ihr Gesicht nicht sehen können, sind sehr daran interessiert, wie sie selber und ihre Augenprothesen aussehen mögen (Op.cit., Seite 357)):

- die immediaten, depressiven Reaktionen bis zum Suizid (Seite 358);
- die häufigste Gruppe: die sensitiv-paranoiden

Reaktionen (hauptsächlich bei Operationen, die nicht den erwünschten Erfolg brachten) (Seite 361);

- das soziale Entgleisen bis zum Kriminellen oder zu Suchtformen, das vor allem bei entstellten Jugendlichen auftritt, und beinahe nicht bei den Erwachsenen (Seite 365).

- 92) Eine interessante Verbindung zwischen den Anschauungen FREUDS und ADLERS, zwischen der Sublimation und der Organminderwertigkeit, zeigt sich darin, dass es für ADLER *"keine Organminderwertigkeit ohne begleitende Minderwertigkeit des Sexualapparates"* gibt (Op.cit., Seite 59).
- 93) Kriminelle Tätigkeiten oder Alkoholismus können auch das Resultat von Minderwertigkeitsgefühlen sein (dies hat u. a. ALEXANDER, 1938, sehr schön gezeigt), und zwar zu verstehen als eine Art Kurzschlussreaktion, die in ein Gefühl der Scham mündet, um dann den Kreis wieder zu schliessen. Obwohl Minderwertigkeitsgefühle aggressive Handlungen aktivieren, und Schuldgefühle solche hemmen, hat ALEXANDER, Op.cit., doch zeigen können, wie das Schamgefühl die Verbindung der beiden zueinander herstellen, und somit eigenartige Verhaltensweisen bewirken kann. Dieser 'Kurzschlusskreis' - ich nenne es einmal so:
.Minderwertigkeitsgefühl - Schamgefühl - kriminelle Tätigkeit (z.B.) - Schuldgefühl - verhindert das Entstehen von Verzweiflung und ihren uneigentlichen Formen (worauf eine Fixierung stattfinden kann).
- 94) *"Since a narcissistic gain results from such restitution ((des Ego, H.V.K.)), though of course the physical defectiveness remains unchanged, the unconscious reconstructive efforts tend to go on indefinitely and may in gifted persons lead to continued creativity of an almost frantic or feverish type"* (NIEDERLAND, 1965, Seite 525).

RICKMAN, 1940, hat ebenfalls klar den Zusammenhang zwischen Kreativität und physische Anomalie, Hässlichkeit, Stigmata usw. gezeigt: *"Our need for beauty springs from the gloom and pain which we experience from our destructive impulses ((ein Resultat der eigenen physischen Malformation, Hässlichkeit usw., H.V.K.)) to our good and loved objects; our wish is to find in art evidence of the triumph of life over death; we recognize the power of death when we say a thing is ugly"* (Op.cit., Seite 20).

- 95) In der berühmten Studie von ZILBOORG, 1936, wird u.a. gezeigt, wie der Selbstmord - entgegen den üblichen Meinungen - nicht ein Resultat von Wirtschaftskrise oder Geisteskrankheit ist, sondern - und dies bei allen Völkern - ein natürliches Phänomen menschlichen Verhaltens. Die ganze Geschichte des Suizides enthüllt sich als *"a phenomenon of man's natural behavior"* (Seite 1362). Die von ZILBOORG gemachten Erkenntnisse werfen ein bedeutsames Licht auf das Studium über das Wesen der Verzweiflung: wenn also der Selbstmord *"evidently as old as the human race, ...probably as old as murder and almost as old as natural death"* ist (Seite 1361), und er in unserer westlichen Welt seit dem 5. Jahrhundert durch Augustinus als etwas Böses, ja Sündiges, 'verboten' wurde, so muss der 'Griff zum Suizid' in unserer Kultur und Zeit ein ganz besonderes 'Zeichen' und eine besondere Ausdrucksform seelischer Not sein. ZILBOORG sagt selber: *"The man of today, as far as suicide is concerned, is deficient, indeed, as compared with his forefathers who possessed a suicidal ideology, mythology, and an unsurpassed technique. The cocoa palm and the high rocks were used more frequently and efficiently in the service of his ideology than we use our skyscrapers today"* (Seite 1362) - eine makaber anmutende wissenschaftliche Ausdrucksweise!

Waren frühe Völker, und sind primitive Völker heute,

stolz auf den Suizid, gewiss, dass sie ins 'Paradies' kommen und nicht in die 'Hölle' (der Ort des Aufenthaltes der Seele bei natürlichem Tode), so bedeutet die Ueberwindung des enormen kulturell eingepflanzten Widerstandes gegenüber dem Selbstmord in unserer Kultur und Zeit nicht nur ein Eingehen in das ersehnte Nichts, sondern auch ein Zeichen oder ein Resultat seelischen Leidens; nennen wir es Verzweiflung.

Wenn in unserer Gesellschaft die drei grossen Aufgaben und Probleme im Leben - die berufliche, sexuelle und soziale Aufgabe - nicht gelöst werden können, wenn also zwischen diesen Problemen - deren Lösung im Leben von unserer Gesellschaft verlangt wird - und dem dadurch bedingten Gefühl der Minderwertigkeit hin und her oszilliert wird (SCHLETTER, 1946), so kann als Folge der Identitätskrise und -störung der Selbstmord als Lösung in Betracht gezogen werden. Eine solche 'Desorientierung' in den in unserer Gesellschaft geltenden Normen, wie auch das Ihnen-nicht-gerecht-werden-können, führt zu einer sozialen Desintegration, mit darauffolgender persönlicher Desorganisation (Identitätsdiffusion), und das Resultat - bei Einsicht in diesen Prozess - ist die Verzweiflung, die den Selbstmord 'verlangen' kann (vgl. auch MOWRER, 1939). Die persönlichen Probleme, unerfüllte soziale und gesellschaftliche 'Pflichten' können einen Selbstmord mit-sich-führen, der ein Zeichen und Resultat einer Entbehrung des Lebenssinnes (FRANKL) und des Gefühls gegenüber dem Leben selbst sein kann (vgl. u.a. BEITZKE, 1938).

- 96) Dass Motive innerhalb der Kunst oft als Resultat einer Störung, eines frühzeitigen Abbruches oder einer Fixierung an der Mutter-Kind-Beziehung verstanden werden können, hat S. FREUD, 1910, ebenfalls in schöner Weise zu zeigen vermocht: Im berühmten Lachen der Mona Lisa, wie auch der Anna und der Maria im Bildnis *"Heilige Anna selbdritt"*

ist die 'Suche nach der verlorenen Mutter' da Vincis fixiert; die kindliche Erinnerung an die Mutter (und vor allem an den das Kleinkind mit mütterlicher Liebe anlächelnden Mund) war für die Kunst ein treibender Faktor. Dass für Leonardo da Vinci das Bildnis der Mona Lisa unvollendet blieb (und es auch immer bleiben musste), ist ein Beweis seines 'Suchens' nach der verlorenen Beziehung, die nie wieder gefunden werden konnte.

- 97) Diese Aggressivität und Explosivität Michelangelos - *"Even his most idealizing biographers have to admit that he was violent, ill-tempered, uncontrolled, stubborn, and irascible; a misanthrope, suspicious even of his best friends"* (Op.cit., Seite 325) - hat S. FREUD in einer meisterhaften Analyse des Moses, 1914, sehr klar gezeigt; so wie der Moses - gemäss FREUD - seinen Zorn noch zügeln kann, so wurde die Aggressivität als Kraft in seinen Skulpturen (Michelangelos) 'transformiert'; der *"parricidal aspect"* seiner bildhauerischen Aktivität war die aggressive Komponente, realisiert am und im Werk.

Ein ähnliches Beispiel eines Menschen, der körperlich stigmatisiert war, und seine grosse Aggressivität - in diesem Fall Autoaggressivität - in künstlerische Verarbeitung münden liess, war Henri de Toulouse-Lautrec: der von Kindheit an mit einer Wachstumsbehinderung behaftete Künstler verarbeitete seine Problematik durch künstlerische Aktivität; dass seine Motive das Leben des Menschen in allen seinen Arten war, die Vitalität an und für sich, ist ja nicht verwunderlich.

- 98) Diese *"Verwandlungen"* waren für FREUD ein zentrales Element dichterischer Arbeit. In FREUD, 1908^a, Seite 220/221 sagt er: *"Der psychologische Roman verdankt im ganzen wohl seine Besonderheit der Neigung des modernen Dichters, sein Ich durch Selbstbeobachtung in Partial-Ichs zu zerspalten und demzufolge die Konfliktströmungen*

seines Seelenlebens in mehreren Helden zu personifizieren". Die Genese solcher 'ideellen Figuren' (wie die Gradiwa-Zoë mit ihrem schönen Schreiten) führt FREUD klar auf Erlebnisse der Kindheit zurück, die, durch die dichterische Phantasie transformiert - nach dem Muster unbefriedigte Wünsche-Phantasie-Wunscherfüllung im Werk -, Konkretisierung und Formung im Werk finden: *"Ein starkes aktuelles Erlebnis weckt im Dichter die Erinnerung an ein früheres, meist der Kindheit angehöriges Erlebnis auf, von welchem nun der Wunsch ausgeht, der sich in der Dichtung seine Erfüllung schafft; die Dichtung selbst lässt sowohl Elemente des frischen Anlasses als auch der alten Erinnerung erkennen"* (Op.cit., Seite 221).

- 99) Es sei hier - am Schluss dieses Teiles - auf eine besondere Form der Bewältigung von 'Beeinträchtigungen' des Leibes aufmerksam gemacht. Gemäss FENICHEL, 1946, können Psychosen eine Form der Verneinung ("*denial*") einer unbequemen Realität darstellen, und zwar - um zu unserem Thema Beispiele anzuführen -, wenn Organe, die narzisstisch besonders 'besetzt' sind ("*organs that are most highly cathected narcissistically*", Seite 258). Man kann sogar sagen, dass die Psychosen eine Reaktion auf verstümmelnde Operationen solcher Organe sind, und zwar als Kurzschlussreaktionen, um einer echten Verzweiflung auszuweichen. Die Psychose als 'Schutzmechanismus des Ich' erspart dem ichschwachen Menschen eine Verzweiflung, und somit eine direkte, harte Konfrontation mit der neuen Realität. Hier handelt es sich nicht einmal um eine uneigentliche Verzweiflungsform, sondern vielmehr um sozusagen einen biologischen Schutz, der lebenserhaltend wirkt.
- Aehnliches ist bei der Herzneurose zu sagen (RICHTER & BECKMANN, 1973); hier schützt das angeblich kranke Herz, oder besser, das vermeintliche Wissen um ein defektes

Herz vor einem Identitätsverlust und somit vor Verzweiflung: *"Der Herzneurotiker fürchtet sich ja insgeheim vor etwas viel Schlimmerem als einer Herzkrankheit. Er fürchtet sich vor einer vollständigen Auflösung seines Ich bzw. seines Selbst, vor einer Vernichtung seiner Identität. Die Sorge um die körperliche Integrität enthält das, was man psychoanalytisch eine "Verschiebung" nennt. Der Gedanke an das angeblich kranke Herz bietet gewissermassen den letzten schützenden Halt vor einer totalen depressiven Verzweiflung"* (Seite 111).

Obwohl der Krebs nicht zu den üblichen psychosomatischen Krankheiten gehört (BRAEUTIGAM & CHRISTIAN, 1975, Seite 233), können *"Potentiale der Hoffnungslosigkeit"* und *"Gefühle der Resignation, des Aufgebens"*, als *"Elemente einer multifaktoriellen Aetiologie"* auftreten (Op.cit., Seite 234), und somit mitverursachend sein. Im Roman *"Mars"* von Fritz ZORN, 1977, wird sogar die Behauptung aufgestellt, dass das unterdrückte Weinen, die 'hinuntergeschluckten Emotionen', den Krebs verursachte: der Krebs als die somatische Form der Neurose. Man kann sagen, dass Identitätsstörungen (im weitesten Sinne verstanden) direkten Einfluss auf den Leib und seine Reaktionen, und somit auf die Einstellung des Menschen zu seiner Leiblichkeit haben können (zirkulärer Zusammenhang zwischen Leiblichkeit und Identität):

Störung

Identität

Leiblichkeit

- 100) Als literarische Parallele könnte man die Novelle *"Der Kuli Kimgun"* von DAUTHENDEY, 1909, aufführen (ein roman-tisch-schwärmerisches, symbolisch 'überlastetes' Beispiel). Der mit einem Wasserkopf geborene Sohn des frommen Kulis bekommt einen zentralen Platz im Heiligtum ei-

ner Pagode. Das Kind ist ein Gottesgeschenk und deshalb verehrens-wert. Als eines Tages ein Tiger - ebenfalls ein Gottesgeschöpf - in die Pagode eindringt, verschlingt er Sohn und Vater und bringt das mit dem Sohne einst begonnene Gotteszeichen und Gotteswerk zu einem Ende.

- 101) Interessanterweise wird in polygamen Gesellschaften die Eifersucht als typisch männliche Eigenart angesehen (dies hat unter anderem FREUD in seiner Analyse der 'Urhorde', 1912, deutlich zeigen können: der eifersüchtige Urvater wird von den Söhnen erschlagen, um so die Frauen für sich gewinnen zu können). MEAD, 1970, hat gezeigt, wie die ursprüngliche Eifersucht der Männer in polygamen Gesellschaften gegenüber der heranwachsenden Jugend - potentielle Konkurrenten - den Initiationsriten Platz machten: *"Diese ganze Zeremonie wurde ursrpünglich geboren aus einer eifersüchtigen Gesellschaft von Männern, die den männlichen Nachwuchs nur widerwillig zulassen - jetzt kann sie nach so langem Bestehen nicht mehr fallengelassen werden und hat sich deshalb in einen wachstumsfördernden Ritus verwandelt"* (Seite 81). *"In der primitiven Welt von Neuguinea spielen Streitigkeiten um Frauen eine beherrschende Rolle. Fast alle dortigen Kulturen wurden dadurch beeinträchtigt, dass sie dieses Problem nicht zu lösen vermochten"* (Seite 84). Es ist z.B. bei den Arapesch *"nicht möglich gewesen, alle Streitigkeiten über Frauen zu verhüten; aber dadurch, dass sie die Vielweiberei als eine Pflicht und nicht als Privileg hinstellen und das Interesse aller mächtigen Männer für die Heiraten der nächsten Generation wachrufen, wird dieser Kampf auf ein Minimum verringert"* (Seite 85).

In unserem afrikanischen Märchen wird aber die Eifersucht als typisch weiblich empfunden: es ist ein Privileg, eine der vielen Königsfrauen zu sein, insbesondere die Lieblingsfrau. Der König - vor allem in einem Sys-

tem des sakralen Königtums wie bei den Yoruba (HIRSCHBERG, 1965) - wird wohl kaum je Grund zu Eifersuchtsgefühlen haben.

- 102) Dies ist ja, wie wir im II. und III. Teil gesehen haben, nicht der Fall bei der Verzweiflung an der Weltlichkeit, Zeitlichkeit und Leiblichkeit. Es scheint so zu sein, als ob die Verzweiflung an der Begegnungsmöglichkeit die tiefste Form der Verzweiflung überhaupt ist.
- 103) Zu verstehen als die gemeinsame Weltlichkeit, als Grundlage des Zusammentreffen-könnens zweier Menschen in einer Begegnungssituation, wie auch als gemeinsame Lebenswelt und Mitwelt, die ein gegenseitiges Verstehen erst ermöglichen.
- 104) Dieses Selbstsein des Du ist nicht zu vergleichen mit dem Ansichsein der Dinge bei SARTRE ('être en soi'); obwohl hier die Rede von zwischenmenschlicher Begegnung ist, ist gemäss BUBER, 1966, eine Begegnung zwischen Mensch und Ding möglich. Dieses Ansichsein der Dinge (gemäss SARTRE nur den Dingen eigen) führt in *"La Nausée"*, 1938, bekanntlicherweise zu einem Gefühl des Ekels (Verzweiflung als *"despair of meaning"* (EVANS, 1975)). Bei SARTRE könnte man von existentieller Verzweiflung oder von Verzweiflung an der Weltlichkeit des Menschen bei seinem In-der-Welt-sein sprechen.
- 105) Die Temporalität des Seins (als Verganensem und Zukünftigem) zeigt sich auch hier in der Uebertragungssituation im Augenblick der Begegnung: *"das Sein, indem es die Möglichkeit eines vorspringenden Einspringenkönnens in die Zukünftigkeit des Du in seinem Dasein ermöglicht, ((muss)) selbst ursprünglich künftig in der Zeitlichkeit des Du selbst sein..., weil es diese und das Einspringen in sie ermöglicht"*; das Sein zeigt sich *"in dem augenblicklichen Ereignis der Begegnung als das Selbe..., was*

sie mit denen vormaliger Begegnungen eint, was also selbst anfänglicher als alles Gewesene sein muss, weil es als es selbst allererst den Horizont der Zeit eröffnet" (von USLAR, 1959, Seite 113).

- 106) Das heisst sie trägt zum Entstehen einer Verzweiflungssituation bei, die ihrerseits - bei genügender und tiefer Verarbeitung - wiederum ein Gelingen ermöglicht und oft erst recht bedingt.
- 107) Der Analytiker wählt einen 'Ausweg', um sich nicht mit einer beruflichen oder persönlichen Ohnmacht konfrontieren zu müssen; der Drang, einen 'Ausweg' zu finden, scheint nicht rational erkannt zu werden. Hier zeigt sich wiederum die indirekte Art, in welcher sich diese Form der Verzweiflung an der Begegnungsmöglichkeit innerhalb der therapeutischen Situation offenbart.
- 108) *"Il linguaggio popolare sa dunque che nella 'disperazione' è in attività l'ambito psichico estraneo alla coscienza" (§ 113). "L'analista chiama tale ambito psichico l'inconscio" (§ 114).*
- 109) *"..nella 'situazione di disperazione', viene imposta all'analista la sintesi di contenuti consci e inconsci" (§ 178).*
- 110) Dies kommt einem In-Frage-stellen der Identität des Analytikers gleich, was wiederum bei diesem eine Identitätsstörung, und somit eben eine Verzweiflung, bewirken kann.

VII. LITERATURVERZEICHNIS

- ACKNER, B.: Depersonalisation; 1. Aetiology and Phenomenology; 2. Clinical Syndromes; The Journal of Mental Science (The Brit. Journal of Psychiatry), 100, 1954, pp. 838 - 872.
- ADLER, A.: Studien über Minderwertigkeit von Organe; Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1965.
- " " : Die Theorie der Organminderwertigkeit und ihre Bedeutung für Philosophie und Psychologie; 1907; abgedruckt in: A. ADLER & C. FURTMÜLLER: Heilen und Bilden; Hrsg. von W. METZGER; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M.
- ADLER, H.C.: Theresienstadt 1941 - 1945; Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft; J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1955.
- ALEXANDER, F.: Remarks about the Relation of Inferiority Feelings to Guilt Feelings; International Journal of Psychoanalysis, London, Vol. 19, 1938, pp. 41 - 49.
- ANASTASI, A.: Angewandte Psychologie; aus dem Amerikanischen von W. STREHSE; Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 1973.
- ANDERSEN, H.CH.: The Emperor's New Clothes; Fairy Tales; aus dem Dänischen von R.P. KEIGWIN; Flensted, Odense, Denmark, 1950.
- ARENDT, H.: Eichmann in Jerusalem; ein Bericht von der Banalität des Bösen; Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1978 (aus dem Amerikanischen).
- ARISTOTELES: De anima (Über die Seele); Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Hrsg. von E. GRASSI; Rowohlt, Hamburg, 1968.
- von BAEYER, W.: Erlebnisbedingte Verfolgungsschäden; Nervenarzt, 32. Jhg., 1961, pp. 534 - 538.
- von BAEYER, W., H. HÄFNER & K.P. KISKER: Psychiatrie der Verfolgten; Sprin-

ger-Verlag, Berlin, 1964.

BARBER, B.: Resistance by Scientists to Scientific Discovery; Science, Vol. 134, Nr. 3479, 1961, pp. 596 - 602.

BASIL, O.: Georg Trakl; in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten; Rowohlt's Monographien, hrsg. von K. KUSSENBERG; Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1975.

BAUMANN, H.: Afrikanische Wild- und Buschgeister; Zeitschrift für Ethnologie, 70, 1938, pp. 208 - 239.

" " : Das Tier als Alter Ego in Afrika (Zur Frage des afrikanischen Individualtotemismus); Paideuma, Bd. V, 1950/54, pp. 167 - 188.

BECKER, F.: (Hrsg.) Afrikanische Märchen; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1969.

BECKETT, S.: En attendant Godot; 1953.

" " : Endgame; A Play in one Act; Grove Press, 1958.

" " : Krapps last Tape; 1959.

BEITZKE, H.: Pathologisch-anatomische Untersuchungen an Selbstmördern; Wiener klinische Wochenschrift, 51, 1938, pp. 625 - 628.

BELLOW, S.: Dangling Man; Vanguard Press, USA, 1944.

BENSHEIM, H.: Die K.Z.-Neurose rassistisch Verfolgter; Nervenarzt, 31. Jhg., 1960, pp. 462 - 469.

BERGENGRUEN, W.: Dies Irae; Verlag der Arche, Zürich, 1946.

BERTHOLET, A.: (Hrsg.) Wörterbuch der Religionen; 3. Aufl.; Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1976.

BETTELHEIM, B.: Individual and Mass Behavior in extreme Situations; Journal of abnormal and social Psychology, 38, 1943, pp. 417 - 452.

" " : The Informed Heart; Autonomy in a Mass

- Age; Avon Books, New York, 1971.
- BILZ, R.: Psychotische Umwelt; Versuch einer biologisch orientierten Psychopathologie; Beiträge aus der allgemeinen Medizin, 16. Heft, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1962.
- BLANKENBURG, W.: Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit; Beiträge aus der allgemeinen Medizin, 21. Heft, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1971.
- BLEULER, E.: Lehrbuch der Psychiatrie; 12. Aufl., neu bearbeitet von M. BLEULER; Springer-Verlag, Berlin, 1972.
- BLUHM, H.: How did they survive ? Mechanisms of Defence in Nazi Concentration Camp; American Journal of Psychotherapy, 2, 1948, pp. 3 - 32.
- BOCHNIK, H.J.: Faktoren nichtpsychotischer Erschöpfungs- und Versagenszustände; Forum der Psychiatrie, hrsg. von H. BÜRGER-PRINZ, Nr. 2, pp. 35 - 63: "Probleme der phasischen Psychosen"; Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1961.
- " " : Verzweiflung; eine multifaktorielle Studie ihrer Abwege in Suizidversuche, Alkoholismus und Versagenszustände; in: Randzonen menschlichen Verhaltens; Festschrift für BÜRGER-PRINZ; Enke Verlag, Stuttgart, 1962, pp. 201 - 227.
- " " : Selbstmord in Konflikten und Psychosen; 6. Psychiatrietagung des Landesverbandes Rheinland; 123. wissenschaftliche Versammlung des Rhein. Vereins für Psychiatrie; im Rhein. Landeskrankenhaus Süchteln, 14. und 15.10.1964; Separatdruck.
- BOLLNOW, O.F.: Das Wesen der Stimmungen; Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 5. Aufl., 1974.
- BONDY, C.: Problems of Interment Camps; Journal of abnormal and social Psychology, 38, 1943, pp. 453 - 475.
- " " : Rehabilitating the Internee; Public Opinion

- Quarterly, 7, 1943a, pp. 629 - 637.
- BRACHTFELD, O.: Minderwertigkeitsgefühle beim Einzelnen und in der Gemeinschaft; Stuttgart, 1953 (zitiert nach H. STUTTE, 1957).
- BRAUER, R., M. HARROW & G. TUCKER: Depersonalisation Phenomena in Psychiatric Patients; The Brit. Journal of Psychiatry (The Journal of Mental Science), 117, 1970, pp. 509 - 515.
- BRÄUTIGAM, W.: Reaktionen, Neurosen, Psychopathien; ein Grundriss der kleinen Psychiatrie; Deutscher Taschenbuch Verlag, Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 2. Aufl., 1969.
- BRÄUTIGAM, W. & P. CHRISTIAN: Psychosomatische Medizin; 2. Aufl.; Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1975.
- BROSZAT, M.: (Hrsg.) Rudolf Höss: Kommandant in Auschwitz; Autobiographische Aufzeichnungen; Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1963.
- BROWN, CH.: Mein linker Fuss; aus dem Englischen von L. GESCHER; Henssel Verlag, Berlin, 1978.
- BUBER, M.: Bilder von Gut und Böse; Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1964.
- " " : Urdistanz und Beziehung; Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1965.
- " " : Ich und Du; Verlag Jakob Hegner, Köln, 1966.
- " " : Das Problem des Menschen; Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1971.
- " " : Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre; Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1972.
- BUBNER, R., K. CRAMER & R. WIEHL: (Hrsg.) Hermeneutik und Dialektik; Aufsätze II; HANS-GEORG GADAMER zum 70. Ge-

burtstag; J.C.B. Mohr, Tübingen, 1970.

BÜCHNER, G.: Woyzeck; Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1965.

BYKHOVSKI, B.: A Philosophy of Despair; Philosophy and Phenomenological Research, a Quarterly Journal; Vol. 34, Nr. 2, 1973, pp. 187 - 200.

CARRÉ, A.-M.: Le désespoir comme tentation et comme péché; La vie spirituelle, Vol. 89, Nr. 390, 1953, pp. 451 - 473.

CLAUSS, G. et al.: Wörterbuch der Psychologie; VEB Verlag Enzyklopädie, Leipzig, 1976.

COCTEAU, J.: La belle et la bête; Journal d'un film; Editions du Rocher, Monaco, 1958.

COHEN, A.A.: Thinking the Tremendum; Some Theological Implications of the Death-Camps; The LEO BAECK Memorial Lectures 18, LEO BAECK Institute, New York, 1974.

COHEN, S, & L.TAYLOR: Psychological Survival; the Experience of long-term Imprisonment; Penguin Books, 1972.

DAMMANN, E.: Die Religionen Afrikas; die Religionen der Menschheit, hrsg. von CH.M. SCHNEIDER, Bd. 6; W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1963.

DAUTHENDEY, M.: Lingam; zwölf asiatische Novellen; Albert Langen, München, 1909.

DESCARTES, R.: Les passions de l'âme; Editions Gallimard, Paris, 1953.

DES PRES, T.: The Survivor. An Anatomy of life in the death camps; Oxford University Press, New York, 1976.

DESSAUER, P.: Dialog über die Verzweiflung; Hochland, Monatsschrift, 40. Jhg., 1947/48, pp. 301 - 316.

DOBZHANSKY, TH.: Intelligenz, Vererbung und Umwelt; Deu-

tscher Taschenbuch Verlag, München, 1975.

DÖBLIN, A.: Kann man Verzweifelte helfen ?; aus: 'Die Zeitlupe', kleine Prosa aus dem Nachlass, zusammengestellt von W. MUSCHG; Walter Verlag, Olten und Freiburg i.Br., 1962, pp. 76 - 80.

DORSCH, F.: Psychologisches Wörterbuch; 8. Aufl., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1970.

DOSTOJEWSKI, F.M.: Aufzeichnungen aus einem Totenhaus; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 1972.

DÜRRENMATT, FR.: Der Besuch der alten Dame; in: Komödien I, Lizenzausgabe Ex Libris; Verlags AG die Arche, Zürich, 1957.

EITINGER, L. & A.STRØM: Mortality and Morbidity after Excessive Stress; A Follow-up Investigation of Norwegian Concentration Camp Survivors; Oslo Universitetsforlaget, 1973 (und New York, Humanities Press).

ELIADE, M.: Le mythe de l'éternel retour; Editions Gallimard, 1969.

ELLENBERGER, H.: Der Tod aus psychischen Ursachen bei Naturvölkern ("Voodoo Death"); Psyche, Bd. V, 1951/52, pp. 333 - 344.

ERIKSON, E.H.: "Identity Crisis" in Autobiographic Perspective; Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Fall, 1970 (ebenfalls abgedruckt - und für diese meine Arbeit verwendet - in: E.H. ERIKSON, 1975a, pp. 17 - 47).

" " : Childhood and Society; 1950; Penguin Books, 1972.

" " : Das Problem der Identität; aus dem Amerikanischen; Psyche, Bd. X, 1956/57, pp. 114 - 176.

" " : Young Man Luther; 1958; Faber and Faber, London, 1972.

- Erikson, E.H.: Identity, Youth and Crisis; Faber and Faber, London, 1971.
- " " : Dimensionen einer neuen Identität; aus dem Amerikanischen; Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1975.
- " " : Life History and the Historical Moment; W.W. Norton & Company, New York, 1975a.
- ERNST, C.: Entstehung und Verlauf psychischer Störungen im Kindesalter; Hinweise auf epidemiologische Studien; Neue Zürcher Zeitung, Nr. 238, Samstag/Sonntag 13./14. Oktober 1979 ('Zeitfragen'), Seite 37.
- EVANS, C.S.: Despair: a Moment or a Way of Life ?; Intervarsity Press, Illinois, USA, 1975.
- EYSENCK, H.J., W.J. ARNOLD & R. MEILI: Encyclopedia of Psychology; Search Press/Fontana-Coltins, 1972.
- FARBER, L.H.: The Therapeutic Despair; Psychiatry, Journal for the Study of Interpersonal Process; Vol. 21, Nr. 1, 1958, pp. 7 - 20.
- " " : Despair and the Life of Suicide; aus: The Ways of the Will: Essays toward a Psychology and Psychopathology of Will; Basic Books, New York, 1966 (ebenfalls abgedruckt - und für diese meine Arbeit daraus zitiert - in: L.H. FARBER, 1978, pp. 64 - 83).
- " " : Schizophrenia and the Mad Psychotherapist; aus: The Ways of the Will: Essays toward a Psychology and Psychopathology of Will; Basic Books, New York, 1966a (ebenfalls abgedruckt - und für diese meine Arbeit daraus zitiert - in: L.H. FARBER, 1978, pp. 84 - 105).
- " " : Lying, Despair, Jealousy, Envy, Sex, Suicide, Drugs, and the Good Life; Harper Colophon Books, Harper & Row, New York, 1978.
- FENICHEL, O.: The Psychoanalytic Theory of Neurosis; Routledge & Kegan, London, 1946.

FRANK, A.: Das Tagebuch der Anne Frank; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., o.J.

FRANKL, V.E.: Homo Patiens; Versuch einer Pathologisierung; Franz Deuticke, Wien, 1950.

" " : Psychohygienische Erfahrungen im Konzentrationslager; in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, Bd. IV; hrsg. von FRANKL, GEBSATTEL & SCHULZ; Urban & Schwarzenberg, München, 1957.

" " : Psychologie und Psychiatrie des Konzentrationslagers; in: Psychiatrie der Gegenwart, Bd. III, Springer-Verlag, Berlin, 1961.

" " : Der unbewusste Gott; Psychotherapie und Religion; Kösel Verlag, München, 1974.

" " : Das Leiden am sinnlosen Leben; Psychotherapie für heute; Herderbücherei, Freiburg, 1977.

" " : ...trotzdem Ja zum Leben sagen; Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager; Kösel Verlag, München, 1978.

von FRANZ, M.-L.: Die Visionen des Niklaus von Flüe; 2. Aufl., Daimon Verlag, Zürich, 1980 (ursprünglich im Rascher Verlag, Zürich, 1959).

FREUD, A.: Das Ich und die Abwehrmechanismen; Kindler Verlag, München, o.J.

FREUD, S.: Die Traumdeutung; 1900; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. II/III; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 4. Aufl., 1968.

" " : Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten; 1905; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. VI; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 5. Aufl., 1973.

" " : Der Wahn und die Träume in W. Jensens 'Gradiva'; 1907; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. VII; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 5. Aufl., 1972, pp. 31 - 125.

- FREUD, S.: Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität; 1908; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. VII; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 5. Aufl., 1972, pp. 143 - 167.
- " " : Der Dichter und das Phantasieren; 1908a, Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. VII; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 5. Aufl., 1972, pp. 213 - 223.
- " " : Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci; 1910; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. VIII; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 6. Aufl., 1973, pp. 127 - 211.
- " " : Totem und Tabu; 1912; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. IX; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 5. Aufl., 1973.
- " " : Der Moses des Michelangelo; 1914; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. X; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 6. Aufl., 1973, pp. 171 - 201.
- " " : Zeitgemässes über Krieg und Tod; 1915; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. X; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 6. Aufl., 1973, pp. 323 - 355.
- " " : Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit; 1915a; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. X; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 6. Aufl., 1973, pp. 363 - 391.
- " " : Das Unheimliche; 1919; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. XII; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 4. Aufl., 1972, pp. 227 - 268.
- " " : Einleitung zu "Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen"; 1919a; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. XII; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 4. Aufl., 1972, pp. 321 - 324.
- " " : Jenseits des Lustprinzipes; 1920; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. XIII; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 8. Aufl., 1976, pp. 1 - 69.

- FREUD, S.: Massenpsychologie und Ich-Analyse; 1921; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. XIII; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 8. Aufl., 1976, pp. 71 - 161.
- " " : Ansprache im Verein B'nai B'rith; 1926; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. XVII; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 5. Aufl. 1972, pp. 51 - 53.
- " " : Die Zukunft einer Illusion; 1927; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. XIV; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 5. Aufl., 1972, pp. 323 - 380.
- " " : Das Unbehagen in der Kultur; 1930; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. XIV; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 5. Aufl., 1972, pp. 419 - 506.
- " " : Warum Krieg ?; 1933; Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. XVI; S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 4. Aufl., 1972, pp. 11 - 27.
- FRIEDMAN, P.: The Effects of Imprisonment; Acta med. orient. Jerusalem, 7, 1948, pp. 163 - 167.
- FRISCH, M.: Andorra; Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1961.
- FÜRNTATT, E.: Angst und instrumentelle Aggression; Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 1974.
- GASTGEBER, U.: Verzweiflung als Angstsyndrom (Dokumentation Concilium); Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, 6. Jhg., Heft 11, 1970, pp. 665 - 672.
- GERDES, H.: Sören Kierkegaard, das Leben und Werk; Sammlung Götschen, Bd. 1221, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1966.
- GERNER, B.: (Hrsg.) Begegnung; ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis; Wege der Forschung, Bd. CCXXXI, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1969.
- GILLON, L.B.: Tre tentazioni dell'uomo moderno: la disperazione, l'assurdo, il nichilismo cosmico;

Sacra doctrina: studio generale domenicano
di Bologna, Milano, Nr. 82, 1976, pp. 389 -
406.

GOFFMANN, E.: Stigma; Essays on the Social Situation of
Mental Patients and other Inmates; Penguin
Books, 1961.

" " : Stigma; Notes on the Management of Spoiled
Identity; Penguin Books, 1968.

GOLDBRUNNER, J.: Was ist "verzweifeln" ?; Concilium, Inter-
nationale Zeitschrift für Theologie, 6.
Jhg., Heft 11, 1970, pp. 632 - 636.

GOLLWITZER, H.: ...und führen wohin du nicht willst; Be-
richt einer Gefangenschaft; Chr. Kaiser
Verlag, München, 2. Aufl., 1952.

GOLLWITZER, H., J. KRAHE & K. RAUCH: (Hrsg.) ...und bringen
ihre Garben; aus rus-
sischer Kriegsgefan-
genschaft; Kreuz-Ver-
lag, Stuttgart, 1956.

GOLLWITZER, H., K. KUHN & R. SCHNEIDER: (Hrsg.) Du hast mich
heimgesucht bei
Nacht; Abschieds-
briefe und Aufzeich-
nungen des Wider-
standes 1933 - 1945;
Chr. Kaiser-Verlag,
München, 1954.

GRIMM, GENRÜDER: Kinder- und Hausmärchen; Wissenschaftliche
Buchgesellschaft Darmstadt, 1973.

GRIMM, J. & W. GRIMM: Deutsches Wörterbuch; hrsg. von der
deutschen Akademie der Wissenschaf-
ten zu Berlin; Verlag von S. Hirzel,
Leipzig, 15. und 16. Band, 1954 und
1955.

HAECKER, TH.: Der Buckel Kierkegaards; Thomas Verlag,
Zürich, 1947.

HALLEN, O.: Über isolierte Phobien nach Verkehrsunfällen;
Nervenarzt, 31. Jhg., 1960, pp. 454 - 462.

- HAMMITSCH, H.: (Hrsg.) Japanische Volksmärchen; Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1959.
- HARRIS, TH.A.: I'm OK - You're OK; Pan Book, London, 1973.
- HARTFELD, G.: (Hrsg.) Wörterbuch der Soziologie; Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1972.
- HEALY, W. & A.F. BRONNER: New Light on Delinquency and its Treatment; Yale University Press, 1936 (zitiert nach KUHLEN, 1952).
- HEHLMANN, W.: Wötrebuch der Psychologie; Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 12. Aufl., 1974.
- HEIDEGGER, M.: Was ist Metaphysik ?; 1929; Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1965.
- " " : Sein und Zeit; 1927; Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967.
- " " : Der Ursprung des Kunstwerks; in: Holzwege; Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1972.
- " " : Identität und Differenz; 1957; Neske, Pfuldingen, 1976.
- HERRMANN, F.: Symbolik in den Religionen der Naturvölker; Symbolik der Religionen, hrsg. von F. HERRMANN, Bd. IX; Anton Hiersemann, Stuttgart, 1961.
- HETMANN, F.: Nordamerikanische Märchen; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1973.
- HEYM, G.: Das lyrische Werk; Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1977.
- HIRSCHBERG, W.: Wörterbuch der Völkerkunde; Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1965.
- HÖFFDING, H.: Die Philosophie in Dänemark im 19. Jahrhundert; Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. II, 1889, pp. 49 - 74.
- " " : Sören Kierkegaard als Philosoph; Fr. Frommans Verlag (E. Hauff), Stuttgart, 1902 (aus dem Dänischen).

- HOLM, S.: Kierkegaard; Institut für europäische Geschichte Mainz; Vorträge; Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1956.
- HUSSERL, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie; Husserliana, Bd. VI, Martinus Nijhoff, Haag, 1962.
- IBSEN, H.: Jon Gabriel Borkman; 1896.
- JACOB, W.: Gesellschaftliche Voraussetzungen zur Überwindung der KZ-Schäden; Nervenarzt, 32. Jhg., 1961, pp. 542 - 545.
- JASPERS, K.: Strindberg und Van Gough; Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin; Pieper & Co., München, 1949.
- " " : Allgemeine Psychopathologie; 8. Aufl., Springer-Verlag, Berlin, 1965.
- JAYNES, J.: The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind; Houghton Mifflin Company, Boston, USA, 1976.
- JENSEN, AD. E.: Mythos und Kult bei Naturvölkern; Religionswissenschaftliche Betrachtungen; 2. Aufl., Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1960.
- " " : Die getötete Gottheit; Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1966.
- JENSEN, W.: Gradiva; Ein pompejanisches Phantasiestück; abgedruckt in: URBAN, B. & J. CREMERIUS: (Hrsg.) Der Wahn und die Träume in W. Jensens "Gradiva" mit dem Text der Erzählung von Wilhelm Jensen; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1973.
- JUNG, C. G.: Wotan; in: Aufsätze zur Zeitgeschichte; Rascher Verlag, Zürich, 1946, pp. 1 - 24.
- " " : Symbole der Wandlung; Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie; Rascher Verlag, Zürich, 1952.

- JUNG, R.: Einleitung zur Kriegspsychiatrie; in: Psychiatrie der Gegenwart, Bd. III; Springer-Verlag, Berlin, 1961, pp. 568 - 573.
- KAFKA, F.: Sämtliche Erzählungen; hrsg. von RAABE; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1970.
- " " : Brief an den Vater; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1975.
- KELLER, W.: Das Selbstwertstreben; Wesen Formen und Schicksale; Ernst Reinhardt Verlag, München, 1963.
- KIERKEGAARD, S. AA.: Der Begriff der Angst; übersetzt von E. HIRSCH; Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1965.
- " " : Sören Kierkegaards Papirer; Anden forøgede Udgave ved NIELS THULSTRUP; Udgivet af Det danske Sprog- og Litteraturselskab og Sören Kierkegaard Selskabet; Gyldendal, København, 1968.
- " " : Die Krankheit zum Tode; Kierkegaard Werkausgabe I, übersetzt von E. HIRSCH; Lizenzausgabe für den Buchklub Ex Libris, Zürich; Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1971.
- KLAUS, G. & M. BUHR: Philosophisches Wörterbuch; VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1964.
- KLUGE, E.: Über die Folgen schwerer Haftzeiten; Nervenarzt, 29. Jhg., 1958, pp. 462 - 465.
- KOGON, E.: Der SS-Staat: das System der deutschen Konzentrationslager; Kindler Verlag, München, 1974 (Lizenz bei W. Heyne Verlag, München, 1979).
- KOLLE, K.: Die Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung in psychiatrischer Sicht; Nervenarzt, 33. Jhg., 1962, pp. 148 - 158.
- KOSELLECK, R.: Terror und Traum; Methodologische Anmerkungen zu Zeiterfahrungen im Dritten Reich; Neue Zürcher Zeitung, Samstag/Sonntag, 3./4. Februar 1979, Nr. 28, pp. 65 - 66.

- KRYLOW, I. A.: Sämtliche Fabeln; Deutsch von R. BÄCHTOLD; Verlag die Waage, Zürich, 1960.
- KUHLEN, R. G.: The Psychology of Adolescent Development; Harper & Row, New York, 1952.
- KUHN, TH. S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen; aus dem Amerikanischen; Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1967.
- LA FONTAINE, J.: Fables; hrsg, von G. MICHAUT; 1922.
- LAING, R. D.: Knots; Penguin Books, 1971.
- " " : Do you love me ?; An Entertainment in Conversation and Verse; Penguin Books, 1977.
- LAPLANCHE, J. & J.-B. PONTALIS: Das Vokabular der Psychoanalyse; Taschenbuch Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973.
- LASKER-SCHÜLER, E.: Helles Schlafen - dunkles Wachen; Gedichte; Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1967.
- LERSCH, PH.: Aufbau der Person; 11. Aufl., Johann Ambrosius Barth, München, 1970.
- LESSING, G. E.: Nathan der Weise; Lessings Werke gesammelt in 6 Bänden; Bd. 2; Göschensche Verlags-handlung, Stuttgart, 1890.
- LEVINGER, L.: Psychiatrische Untersuchungen in Israel an 800 Fällen mit Gesundheitsschäden - Forderungen wegen Nazi-Verfolgung; Nervenarzt, 33. Jhg., 1962, pp. 75 - 80.
- LEXIKON DER ANTIKE; Religion, Mythologie; Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1970.
- LORENZ, K.: Das sogenannte Böse; zur Naturgeschichte der Aggression; Dr. G. Borothea-Schoeler Verlag, Wien, 1963.
- LUKACS, G.: Das Zerschellen der Form am Leben (Sören Kierkegaard und Regine Olsen); in: Die Seele und die Formen; Essays; Egon Fleischel & Co.,

Berlin, 1911; 1909, pp. 61 - 90.

LUKACS, G.: Wozu braucht die Bourgeoisie die Verzweiflung ?;
aus: Sinn und Form; Beiträge zur Literatur;
hrsg. von der Deutschen Akademie der Künste;
Ritter & Loening, Berlin, 3. Jhr, 4. Heft,
1951, pp. 66 - 69.

LUKIANOWICZ, N.: Autoscopic Phenomena; A.M.A. Archives of
Neurology & Psychiatry, Vol. 80, 1958,
pp. 199 - 220.

LUNGERSHAUSEN, E. & H. MATIAR-VAHAR: Erlebnisreaktive psy-
chische Dauerschädig-
ungen nach Kriegsge-
fangenschaft und De-
portation; Nervenarzt,
39. Jhg., 1968, pp.
123 - 126.

MALAMUD, B.: The Fixer; Penguin Books, 1967.

MANN, O.: Lessing; in: Die Religion in Geschichte und Ge-
genwart; 3. Aufl., Bd. IV; J.C.B. Mohr (Paul Sie-
beck), Tübingen, 1960.

MATUSSEK, P.: Die Konzentrationslagerhaft als Belastungs-
situation; Nervenarzt, 32. Jhg., 1961, pp.
538 - 542.

" " : Die Konzentrationslagerhaft und ihre Folgen;
Springer-Verlag, Berlin, 1971.

" " : Psychische Schäden bei Konzentrationslager-
häftlingen; in: Psychiatrie der Gegenwart,
Bd. III, 2. Aufl.; Springer-Verlag, Berlin,
1975, pp. 387 - 427 (Zusammenfassung von
MATUSSEK, 1971).

MAUGHAM, W. S.: Of Human Bondage; William Heinemann, Lon-
don, 1915.

MBITI, J. S.: Afrikanische Religion und Weltanschauung;
Walter de Gruyter, Berlin, 1974.

MEAD, M.: Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaf-
ten; Bd. 3: Geschlecht und Temperament in drei
primitiven Gesellschaften; Deutscher Taschenbuch

Verlag, München, 1970.

MEERPOHL, B.: Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards; Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion; hrsg. von G. WUNDERLE; Heft 30, C.J. Becker Verlag, Würzburg, 1934.

MELZACK, R.: The Puzzle of Pain; Penguin Books, 1973.

MEYER, J. E.: Die abnormen Erlebnisreaktionen im Krieg bei Truppe und Zivilbevölkerung; in: Psychiatrie der Gegenwart, Bd. III; Springer-Verlag, Berlin, 1961, pp. 574 - 619.

MITCHELL, R.: Depression; Penguin Books, in Association with 'Mind', England, 1975.

MITSCHERLICH, A. & F. MIELKE: (Hrsg.) Medizin ohne Menschlichkeit; Dokumente des Nürnberger Prozesses; Fischer Bücherei, Frankfurt a.M., 1960.

MOWRER, E. R.: A Study of Personal Disorganization; American Sociological Review, 4, 1939, pp. 475 - 487.

NAGEL, TH.: Brain Bisection and the Unity of Consciousness; 1971; ursprünglich in: Synthese, 22, 1971, pp. 396 - 413; in: J. GLOVER: (Hrsg.) The Philosophy of Mind; Oxford Readings in Philosophy; Oxford University Press, 1976, pp. 111 - 125.

NEUMANN, E.: The Great Mother; An Analysis of the Archetype; Bollinger Series XLVII, Princeton University Press, 1963.

NEWMAN, M. & B. BERKOWITZ: How to be your own best Friend: A Conversation with two Psychoanalysts; Pan Book Ltd., London, 1974.

NIEDERLAND, W. G.: Clinical Observations on the "Little Man" Phenomenon; The Psychoanalytic Study of the Child, Vol. XI, 1956, pp. 381 - 395.

" " : Narcissistic Ego Impairment in Patients with Early Physical Malformations; The

Psychoanalytic Study of the Child, Vol.
XX, 1965, pp. 518 - 534.

- NIEDERLAND, W. G.: Die Narbe - ein Fall von angeborener Gesichtsentstellung; Psyche XXXI. Jhg., pp. 263 - 271 (ursprünglich: "Scarred: A Contribution to the Study of Facial Disfigurement"; The Psychoanalytic Quarterly, 44, 1975, pp. 450 - 459).
- NIREMBERSKI, M.: Psychological Investigation of a Group of Internees at Belsen Camp; Journal of Mental Sciences, 92, 1946, pp. 60 - 74.
- OLESCH, R.: Russische Volksmärchen; Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1959.
- OPITZ, E.: Horch in das Dunkel; ein Bericht über eine Depression; Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1976.
- OTTO, R.: Das Heilige; Verlag C.H. Beck, München, 1963.
- PANSE, FR.: Psychopathologie der Entstellung; Medizinische Kosmetik, H. 8, 1958, pp. 228 - 238 (ebenfalls abgedruckt in: PETRILOWITSCH, 1968, pp. 352 - 368).
- " " : Angst und Schreck (in klinisch-psychologischer und sozialmedizinischer Sicht); dargestellt an Hand von Erlebnisberichten aus dem Luftkrieg; Arbeit und Gesundheit, Neue Folge Heft 47, Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1952.
- PARMENIDES: Die Fragmente; herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. HEITSCH; Heineman Verlag, München, 1974.
- PAUL, H.: Kriegsgefangenschaft; in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, Bd. IV; hrsg. von FRANKL, GEBSATTEL & SCHULZ; Urban & Schwarzenberg Verlag, München, 1957, pp. 708 - 734.
- PAUL, H. & V. E. FRANKL: Psychohygiene in Katastrophensituationen; in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, Bd. IV; hrsg. von FRANKL, GEBSATTEL & SCHULZ; Urban & Schwarzenberg Verlag, München, 1957.

- PERLMAN, M.: An Investigation of Anxiety as Related to Guilt and Shame; Archives of Neurology and Psychiatry, Vol. 80, December, 1958, pp. 752 - 759.
- PETRILOWITSCH, N.: (Hrsg.) Psychologie der abnormen Persönlichkeiten; Wege der Forschung LXXVI, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1968.
- PETTAZZONI, R.: Die Wahrheit des Mythos; Paideuma IV, 1950.
- " " : Der allwissende Gott; Fischer Bücherei, Hamburg, 1960 (ursprünglich 1957).
- PEUCHERT: Stichwort "Jude", "Jüdin"; in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. IV, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1931/32.
- PFISTER-AMMENDE, M.: Psychologie und Psychiatrie der Internierung und des Flüchtlingsdaseins; in: Psychiatrie der Gegenwart, Bd. III, Springer-Verlag, Berlin, 1961, pp. 760 - 791.
- PHILIPPE, A.: Nur ein Seufzer lang; Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1969.
- PICARD, M.: Hitler in uns selbst; Eugen Rentsch Verlag, Erlebach-Zürich, 1946.
- PIEPER, J.: Wurzel der Verzweiflung; aus: Wirklichkeit und Wahrheit: Einblick in die Arbeit des Verlages Jakob Hegner; Verlag Jakob Hegner, Leipzig, 1937, pp. 76 - 81.
- " " : Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung; ein Diskussionsbeitrag; aus: J. PIEPER: Tradition als Herausforderung; Aufsätze und Reden; Kösel Verlag, München, 1963, pp. 165 - 181.
- PIERS, G. & M. B. SINGER: Shame and Guilt: A Psychoanalytic and Cultural Study; 1953; W. Norton & Co., New York, 1971.
- PINTHUS, K.: Menschheitsdämmerung; ein Dokument des Expressionismus; Rowohlt Verlag, Hamburg, 1964.

- PLATON: Laches; in der Übersetzung von F. SCHLEIERMACHER; Platon sämtliche Werke; Rowohlt Verlag, Hamburg, 1968.
- REMPLEIN, H.: Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes- und Jugendalter; Ernst Reinhardt Verlag, München und Basel, 1971.
- RICHTER, H.-E. & D. BECKMANN: Herzneurose; 2. Aufl., Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1973.
- RICKMAN, J.: On the Nature of Ugliness and the Creative Impulse; Marginalia Psychoanalytica II; The International Journal of Psycho-Analysis, Vol. XXI, 1940 (Reprint-Separatum).
- RILKE, R. M.: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge; Ausgewählte Werke; Insel Verlag, Frankfurt a.M., 1966 (Lizenzausgabe Ex Libris, o.J.).
- RINGREN, H. & AA. V. STRÖM: Die Religionen der Völker; Grundriss der allgemeinen Religionsgeschichte; Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1959.
- RITTER, J.: (Hrsg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie; Bd. 3; Schwabe & Co., Basel, 1976.
- " " : (Hrsg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie; Bd. 4; Schwabe & Co., 1976.
- RÖPKE, W.: Die deutsche Frage; Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich, 1945.
- RÖSSING, K.: Mein Vorurteil gegen diese Zeit; 100 Holzschnitte von KARL RÖSSING; Büchergilde Gutenberg, Frankfurt a.M., 1974.
- ROHDE, P.: Sören Kierkegaard, in Selbstdarstellungen und Bilddokumenten; Rowohlts Monographien; Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1959.
- ROOS, H.: Sören Kierkegaard auf der Suche nach dem wahren Christentum; Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 30, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1961.

- ROSTAND, E.: Cyrano de Bergerac; 1897
- RUBIN, T. I.: Compassion and Self-hate: An Alternative to Despair; Ballentine Books, New York, 1976.
- RUBINFINE, D. L.: Problems of Identity (Panel Discussion); Journal of American Psychoanalytic Association, 6, 1958, pp. 131 - 142.
- RUPP, PH.: La disperazione dello psicanalista; Un tentativo di descrivere e spiegare il fenomeno; Biblioteca Marsilio; Le scienze della nuova società; Psicologia analitica, 4, Venezia-Padova, 1974.
- SACHS, N.: Das Buch der Nelly Sachs; hrsg. von B. HOLMQUIST; Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a.M., 1977.
- SANDLER, J.: Sicherheitsgefühl und Wahrnehmung; Psyche, 15, 1961/62, pp. 124 - 131.
- SARTRE, J. P.: La Nausée; Editions Gallimard, Paris, 1938.
- " " : Réflexions sur la question juive; Gallimard, Paris, 1954.
- " " : L'existentialisme est un humanisme; Collection Pensées; Les Editions Nagel, Paris, 1970.
- SAS, ST.: Der Hinkende als Symbol; Studien aus dem C.G. JUNG-Institut, Zürich, Bd. XVI; Rascher Verlag, Zürich, 1964.
- SCHARFETTER, CH.: Allgemeine Psychopathologie; Eine Einführung; Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1976.
- SCHELER, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos; Franke Verlag, Bern, 1975.
- SCHISCHKOFF, G.: (Hrsg.) Philosophisches Wörterbuch; Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 17. Aufl., 1965.
- SCHULZ, W.: Das Problem der Angst in der neueren Philosophie; in: H. von DITTFURT: (Hrsg.) Aspekte der Angst; Kindler Taschenbücher, Kindler Verlag, München, 1972.

- SCHULTZ-HENCKE, H.: Der gehemmte Mensch; Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1969.
- SEGHES, A.: Aufstand der Fischer von St. Barbara; Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1969.
- SENNETT, R.: The Uses of Disorder: Personal Identity & City Life; Alfred A. Knopf, New York, 1970.
- SHAKESPEARE, W.: The Merchant of Venice; Garden City Publications, New York, 1936.
- " " : The Tragedy of King Richard III; Garden City Publications, New York, 1936.
- SIEWERTH, G.: Der Triumph der Verzweiflung; in: A. BÖHM: (Hrsg.) Häresien der Zeit (Ein Buch zur Unterscheidung der Geister); Herder Verlag, Basel, 1961, pp. 81 - 133.
- SÖDERBLOM, N.: Das Werden des Gottesglaubens; Leipzig, 2. Aufl., 1926.
- SOLSCHENIZYN, A.: Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch; Droemer Knauer, München, 1963.
- " " : Der erste Kreis der Hölle; Fischer Verlag, Frankfurt a.M., Lizenzausgabe bei Ex Libris, Zürich, 1968.
- " " : Krebsstation; Luchterhand Verlag, Neuwid, Lizenzausgabe bei Ex Libris, o.J.
- SPECHT, E.-K.: Die psychoanalytische Theorie der Verliebtheit - und Platon; Psyche, 31. Jhg., Heft 2, 1977, pp. 101 - 141.
- 'DER SPIEGEL': Mal hierhin, mal dahin; Nr. 52, 33. Jhg., 24. Dezember 1979, pp. 166 - 167.
- SPINOZA: Ethica; Opera, Bd. II; hrsg. von K. BLUMENSTOCK; Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1967.
- SPITZ, R. A.: Hospitalism; The Psychoanalytic Study of the Child, 1, 1945, pp. 53 - 74.
- " " : Hospitalism: A Follow-up Report; The Psychoanalytic Study of the Child, 2, 1946, pp. 113 - 117.

- SPITZ, R. A. & K. M. WOLF: Anaclitic Depression; An Inquiry into the Genesis of Psychotic Conditions in early Childhoods; The Psychoanalytic Study of the Child, 2, 1946, pp. 313 - 342.
- SPOERRI, TH.: Kompendium der Psychiatrie; S. Karger, Basel, 7. Aufl., 1973.
- STEEGE, H.: Getroste Verzweiflung; Christenzum und Wirklichkeit, März, 1934, pp. 54 - 58.
- STERBA, R. & E. STERBA: The Anxieties of Michelangelo Buonarroti; International Journal of Psychoanalysis, 37, 1956, pp. 325 - 330.
- STEVENSON, R. L.: The Strange Case of Dr. Jeckill and Mr. Hyde; 1886.
- STRASSER, S.: Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen; Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1964.
- STRAUS, E.: Geschehnis und Erlebnis; zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas und der Renten-Neurose; Springer-Verlag, Berlin, 1930 (Reprint 1978).
- " " : Die aufrechte Haltung: eine anthropologische Studie; Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie, Basel, Vol. 117, 1949, pp. 367 - 379.
- " " : Diskussionsbemerkungen zu vorstehenden Beiträgen von W. von BAEYER, 1961, P. MATUSSEK, 1961, und W. JACOB, 1961; Nervenarzt, 32. Jhg., 1961, pp. 551 - 552.
- STRAUSS, A. L.: Spiegel und Masken: die Suche nach der Identität; Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1968.
- STRAUSS, H.: Besonderheiten der Nichtpsychotischen Störungen bei Opfern der nationalsozialistischen Verfolgung und ihre Bedeutung bei der Begutachtung; Nervenarzt, 28. Jhg., 1957, pp. 344 (zitiert nach MATUSSEK, 1971).

STRINDBERG, A.: Totentanz; Verdeutscht von E. SCHERING;
Georg Müller, München und Leipzig, 1910.

STUMPFE, K.-D.: Der psychisch ausgelöste Tod; Dynamische
Psychiatrie, 31, 1975, pp. 100 - 105.

STUTTE, H.: Der Thersiteskomplex, ein phasenspezifischer
Konfliktfaktor der Adoleszenz; A. Criança
Portug., Lissabon, 21, 1962/63 (zitiert nach
STUTTE, 1957).

" " : Körperliche Selbstwertkonflikte als Verbrechens-
ursache bei Jugendlichen; Monatsschrift für
Kriminologie und Strafrechtsreform, 40, 1957,
pp. 71 - 86 (ebenfalls abgedruckt in: PETRILO-
WITSCH, 1968, pp. 369 - 389).

SUICIDE UND PSYCHOPHARMAKA IM GEFÄNGNIS: Bericht der Eidge-
nössischen Justiz-
abteilung über die
in den Untersuch-
ungsgefängnissen
und den Anstalten
des Straf- und Mass-
nahmenvollzugs an
Erwachsenen verüb-
ten Selbstmorde so-
wie über die Ver-
wendung von Psycho-
pharmaka in diesen
Anstalten; August,
1978.

SWEDENBORG, E.: Homo Maximus; der himmlische und der leib-
liche Mensch; O.W. Barth-Verlag, Weilheim,
Oberbayern, 1962.

TAMM, J.: Angst und Subjektivität; Aktuelle Probleme in der
Psychiatrie, Neurologie, Neurochirurgie, Bd. 11,
Verlag Hans Huber, Bern, 1974.

THYGESEN, P., K. HERMANN & R. WILLANGER: Konzentrationsla-
gerüberlebende in
Dänemark; in: Ermü-
dung und vorzeiti-
ges Altern; Folgen
von Extrembelas-
tungen; Int. Föde-

ration der Wider-
standskämpfer, V.
Intern. med. Kon-
gress der FIR 21.
bis 24. Sept. 1970
in Paris; Johann
Ambrosius Barth-
Verlag, Leipzig,
1973.

- TILLICH, P.: Der Mut zum Sein; aus dem Amerikanischen;
Furche Verlag, Hamburg, 1968 (Sonderband in
der Reihe der Stundenbücher).
- TOLSTOI, A. N.: Märchen aus Russland; aus dem Russischen;
Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M.,
1975.
- TOLSTOJ, L. N.: Der Tod des Iwan Iljitsch; Sämtliche Er-
zählungen, hrsg. von G. DROHLA; Insel-Ver-
lag, Frankfurt a.M., 1961.
- TRAKL, G.: Das dichterische Werk; Deutscher Taschenbuch
Verlag, München, 1972.
- TRAUTMANN, E. C.: Psychiatrische Untersuchungen an Überle-
benden der nationalsozialistischen Ver-
nichtungslager 15 Jahre nach der Befrei-
ung; Nervenarzt, 32. Jhg., 1961, pp. 545 -
551.
- TRÜBNER'S DEUTSCHE WÖRTERBUCH: Hrsg. von W. MITZKA; 7. und
8. Band, Walter de Gruyter
Verlag, Berlin, 1956.
- TSCHECHOW, A.: Die Insel Sachalin; Winkler Verlag, München;
Sonderausgabe des Buchklubs Ex Libris,
Zürich, o.J.
- UEXKÜLL, J. & G. KRISZAT: Streifzüge durch die Umwelten
von Tieren und Menschen; Rowohlt
Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1956.
- von USLAR, D.: Vom Wesen der Begegnung im Hinblick auf die
Unterscheidung von Selbstsein und Sein
selbst bei Heidegger; Zeitschrift für philo-
sophische Forschung, 13, 1959, pp. 85 - 101
(ebenfalls abgedruckt - und für diese meine

- Arbeit verwendet - in: B. GERNER, 1969, pp. 94 - 113).
- von USLAR, D.: Die Wirklichkeit des Psychischen (Leiblichkeit, Zeitlichkeit); Günter Neske, Pfullingen, 1969.
- " " : Das Problem der Deutung in der Psychologie; in: BUBNER et al., 1970, pp. 337 - 351.
- " " : Psychologie und Welt; W. Kohlhammer, Stuttgart, 1972.
- " " : Ontologische Voraussetzungen der Psychologie; in: Neue Anthropologie, Bd. 5: Psychologische Anthropologie, pp. 386 - 413; hrsg. von GADAMER & VOGLER; Deutscher Taschenbuch Verlag und Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1973.
- " " : Die Welt als Ort des Menschen (Spinoza, Leibnitz, Schelling, Heidegger); in: Neue Anthropologie, Bd. 7: Philosophische Anthropologie, 2. Teil; hrsg. von GADAMER & VOGLER; Deutscher Taschenbuch Verlag und Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1975.
- " " : Psychologie der Religion; Werner Claassen Verlag, Zürich, 1978.
- UTITZ, E.: Psychologie des Lebens im Konzentrationslager Theresienstadt; Wien, 1948 (zitiert nach H.G. ADLER, 1955).
- VENZLAFF, U.: Die psychoreaktiven Störungen nach entschädigungspflichtigen Ereignissen; Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1958 (zitiert nach MATUSSEK, 1971).
- VIALLE, L.: Sur l'esthétique du désespoir; Journal de psychologie normale et pathologique, A. 42, Nr. 4, 1949, pp. 450 - 466.
- VOLZ, P.: Das Dämonische in Jahwe; Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1924.
- WALTHER, G.: Sören Kierkegaards Psychologie der Verzweiflung; Zeitschrift für Menschenkunde, Jhg. IV, Heft 1, 1928, pp. 208 - 219.

- WANDRUSZKA, M.: Was weiss die Sprache von der Angst ?; in: W. BITTER: (Hrsg.) Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht; Kindler Taschenbücher, Kindler Verlag, o.J., pp. 11 - 18.
- WATTS, A. W.: The Wisdom of Insecurity; Rider & Co., London, 1974.
- WATZLAWICK, P.: Wie wirklich ist die Wirklichkeit ?; R. Pieper & Co. Verlag, München, 1976.
- " " : Die Möglichkeit des Andersseins; zur Technik der therapeutischen Kommunikation; Verlag Hans Huber, Bern, 1977.
- WATZLAWICK, P., J.H. BEAVIN & D.D. JACKSON: Menschliche Kommunikation; Formen, Störungen, Paradoxien; Verlag Hans Huber, Bern, 1969.
- WATZLAWICK, P., J.H. WEAKLAND & R. FISCH: Lösungen; zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels; Verlag Hans Huber, Bern, 1974.
- WEBER-SCHAEFFER, P.: Zen: Aussprüche und Verse der Zen-Meister; Insel-Verlag, Frankfurt a.M., 1964.
- WEISCHEDEL, W.: Die philosophische Hintertreppe: 34 grosse Philosophen im Alltag und Denken; Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1976.
- WIDENGREN, G.: Religionsphänomenologie; Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1969.
- WIECHERT, E.: Der Totenwald; Sämtliche Werke, Bd. 9; Verlag Kurt Desch, Wien, 1957.
- WILDE, O.: Complete Works; Collins, London, 1969.
- von WILPERT, G.: DTV-Lexikon der Weltliteratur; 4 Bände, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1971.

ZILBOORG, G.: Suicide among Civilized and Primitive Races;
The American Journal of Psychiatry, Vol. 92,
1936, pp. 1347 - 1369.

ZORN, F.: Mars; Kindler Verlag, München, 1977.

ZWEIG, S.: Kleine Chronik; Vier Erzählungen; im Insel-
Verlag zu Leipzig, o.J.

VIII. CURRICULUM VITAE

VIII. Curriculum vitae

Ich wurde am 9. März 1950 als einziges Kind von Egill Peder Knutson und von Rosemarie Knutson, geb. Weiss, in Kristiansand, Norwegen, geboren. Mein Vater (1922 - 1973) reiste nach dem Kriege von Norwegen in die Schweiz, um an der ETH Zürich zu studieren. Meine Mutter (1920 - 1974) - sie war Schweizerin - studierte an der Universität Zürich. Nach Abschluss des Studiums meines Vaters (El. Ing. ETH) reisten meine Eltern 1949 nach Norwegen und 1950 wieder zurück in die Schweiz. 1952 wanderten wir nach USA aus, wo wir im ganzen fünf Jahre lebten (New York und Mill Valley, Kalifornien). Ich hatte bereits den Kindergarten und die erste Klasse Primarschule hinter mir, als wir 1957 nach Mexiko (Mexico City) auswanderten. Dort besuchte ich einige Zeit eine amerikanische Schule, wechselte aber bald auf eine mexikanische über. Wir waren auch etwas über ein Jahr in Mittelmexiko (Guanajuato) ansässig. Ich beendete meine spanisch-sprachige Primarschule und kam dann 1963 in die Schweiz, da meine Eltern nach Saigon, Süd-Vietnam, ausreisten. Ich war bis 1965 im Internat Gymnasium Schloss Glarisegg, Steckborn, Thurgau, wo ich die ersten Jahre des Gymnasiums Typus B besuchte. 1965 zog ich zusammen mit meinen aus dem Ausland zurückgekehrten Eltern nach Wetzikon, Zürich, wo ich an der Kantonsschule Zürcher Oberland 1970 meine eidgenössische Maturität Typus B bestand. Im Herbst 1970 wanderte ich nach Buenos Aires, Argentinien, aus, mit der Absicht, dort mein Medizinstudium zu beginnen. Meine Eltern waren bereits sein einiger Zeit dort. Nach einem halben Jahr kehrte ich nach Europa zurück, arbeitete ein halbes Jahr in Spanien und begann 1971 das Studium der Medizin an der Universität Zürich. Ich wechselte nach zwei

Semestern auf die philosophische Fakultät über, wo ich im Juni 1978 das Lizentiat ablegte.

Meine Hauptfächer waren Allgemeine Psychologie (Anthropologische Richtung) und Spezielle Psychologie (Angewandte Psychologie). Mein erstes Nebenfach war Allgemeine Religionsgeschichte, das zweite Philosophie.

Seit 1973 bin ich mit einer Norwegerin, Anne Kari Knutson, geb. Haakedal, verheiratet. Unser Sohn Thor Egill wurde im Juni 1978 in der Schweiz geboren.

Zur Zeit arbeite ich in einem Erziehungsheim für verhaltensgestörte, schwererziehbare und kriminelle Jugendliche in Zürich.

Schwerzenbach, im Februar 1980.

